3 1761 07134231 5

BD
163
V64

DIE QUELLEN DER MENSCHLICHEN GEWISSHEIT

VON

JOHANNES VOLKELT

C. H. BECK'sche Verlagsbuchhandlung, OSKAR BECK, München

DIE QUELLEN DER MENSCHLICHEN GEWISSHEIT

VON

JOHANNES VOLKELT
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK ZU LEIPZIG

MÜNCHEN
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG OSKAR BECK
1906

LIBRARY
UNIVERSITY OF TORONTO
APR 21 1971

BD
163
V64

Alle Rechte vorbehalten.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Lange genug habe ich auf ästhetischem Gebiet zergliedernde Tätigkeit geübt und mich im Bauen versucht. Es überkam mich dabei immer stärker das Gefühl der weiten Entfernung von den entscheidenden Fragen, von den Ursprüngen der Philosophie. Ich wollte einmal wieder an den Quellen arbeiten. Und so trieb es mich für einige Zeit in die erkenntnistheoretischen Grundfragen zurück, die vor zwei Jahrzehnten den Mittelpunkt meiner Beunruhigungen und Bemühungen gebildet hatten.

Für wieviel Leser ich klar und überzeugend spreche, weiß ich nicht. Beim Arbeiten freilich hatte ich durchweg das Gefühl: es müsse das von mir Dargelegte dem Leser einleuchten. Aber ich kenne die in solchem Vertrauen liegende Selbsttäuschung nur zu gut. So scheide ich denn von meiner Arbeit lieber lediglich mit dem Gefühl der Befriedigung darüber, daß ich mir den erkenntnistheoretischen Bau, in dem ich seit langer Zeit wohne, für mich selber gereinigt, befestigt, erweitert habe.

Leipzig, den 17. Mai 1906.

Johannes Volkelt.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diequellendermen00volk

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
1.	Veranlassung zu dieser Schrift	1
2.	Dualistische Grundlage der Erkenntnistheorie	2
3.	Die Methode des inneren Erlebens	4
4.	Die Selbstgewißheit des Bewußtseins	6
5.	Die Selbstgewißheit des Bewußtseins als eine von allem Denken unterschiedene Gewißheit	10
6.	Die Erinnerungsgewißheit als zugehörig zur Selbstgewißheit	14
7.	Dramatischer Wendepunkt der Erkenntnistheorie	19
8.	Die Gewißheit auf Grund des Bewußtseins sachlicher Notwendigkeit	25
9.	Die Denknotwendigkeit als Gewißheit von transsubjektiver Geltung	29
10.	Die transsubjektive Bedeutung der Denkakte	35
11.	Der transsubjektive Inhalt der Denkakte in seiner bewußten und seiner unbewußten Form	39
12.	Das transsubjektive Minimum in seiner prinzipiellen Bedeutung	43
13.	Das transsubjektive Minimum: a) die fremden Bewußtseine	45
14.	Das transsubjektive Minimum: b) das kontinuierliche Bestehen transsubjektiver Wesenheiten	49
15.	Das transsubjektive Minimum: c) die gesetzmäßige Verknüpfung der transsubjektiven Wesenheiten	53
16.	Das transsubjektive Minimum: d) die Einmaligkeit der Sinnenwelt	61
17.	Die Lehre von den Hilfsvorstellungen und der künstliche naive Realismus	65
18.	Die Glaubensgrundlage des Denkens	71
19.	Die Denknotwendigkeit als ursprüngliche Bewußtseinsfunktion	77
20.	Die Lehre vom Denken als einem ökonomischen Anpassungsvorgang	82
21.	Die Lehre vom Denken als einem praktischen Anpassungsvorgang	90
22.	Die Möglichkeit der Metaphysik	96
23.	Das Übervernünftige und das Irrationale in der Metaphysik	106
24.	Die intuitiven Formen der Gewißheit	113
25.	Philosophie als Lebensmacht	123

1. Veranlassung zu dieser Schrift.

Als ich nach langer Zeit in dem verflossenen Winterhalbjahr wieder einmal eine Vorlesung über Erkenntnistheorie hielt, war ich fast neugierig, zu sehen, wie die erkenntnistheoretischen Gedankengänge, die ich in dem 1886 erschienenen Buche „Erfahrung und Denken" und zum Teil schon in meiner 1879 veröffentlichten Schrift über Kants Erkenntnistheorie niedergelegt hatte, bei erneutem Durcharbeiten auf mich wirken würden. Ich hatte in den Jahren seither den Gang der erkenntnistheoretischen Litteratur zwar in den hauptsächlichen Erscheinungen verfolgt, war aber seit langem kaum zu selbständigem Arbeiten in erkenntnistheoretischen Fragen gekommen. Da machte ich nun die mich befriedigende und befestigende Erfahrung, daß ich mich bei dem erneuten Durchdenken der Erkenntnistheorie in der Lage fand, der Grundauffassung, zu der sich jene beiden Schriften bekennen, in allen entscheidenden Stücken zustimmen zu können. Wenn jemand nach langem Verweilen auf anderen Gebieten wieder einmal in alte Gedankenverknüpfungen hineintritt und das durch die lange Entwöhnung unbefangener gewordene Denken immer noch die gleiche überzeugende Kraft in ihnen findet, so macht dies auf ihn den Eindruck, als ob jene Gedanken eine bedeutsame Probe gut bestanden hätten.

Bei aller Zustimmung in den entscheidenden Punkten indessen mußte ich mir doch sagen, daß ich jetzt manche Gesichtspunkte deutlicher hervortreten lassen, manche Gedanken

in anderer Weise einleuchtend machen, manche Glieder meines Aufbaues in andere Verbindung bringen würde. Insbesondere fühlte ich das Bedürfnis, der Rechtfertigung der Denknotwendigkeit — diesem nach meiner Auffassung für die Erkenntnistheorie zu allermeist entscheidenden Stücke — eine mannigfach veränderte und wesentlich ergänzte Durchführung zu geben. Und so habe ich denn auch an den entsprechenden Stellen meiner Vorlesung die Entwickelung der Gedanken anders gestaltet, als diese in dem Buche vom Jahre 1886 vorliegen. Wenn ich es hiermit unternehme, die Frage nach dem Rechte des Denkens, nach dem Sinne und der Macht der Denknotwendigkeit in neuer Durcharbeitung einem weiteren Kreise vorzulegen, so kann dies naturgemäß nur so geschehen, daß ich zugleich die ganze grundlegende Frage der Erkenntnistheorie, die Frage nach den Quellen der menschlichen Gewißheit, mit zur Darstellung bringe.

Für den Entschluß, mit dieser erkenntnistheoretischen Darlegung hervorzutreten, war übrigens auch die Wahrnehmung maßgebend, daß die Grundlegung, die ich der Erkenntnistheorie zu geben versucht habe, häufig selbst in solchen Schriften ohne Beachtung geblieben ist, denen es sich gemäß ihrer Anlage und ihrem Gedankengange geradezu hätte aufdrängen müssen, sei es zustimmend, sei es gegnerisch zu meinem Standpunkte Stellung zu nehmen.

2. Dualistische Grundlage der Erkenntnistheorie.

Zur Orientierung des Lesers sei sofort bemerkt, daß meine Auffassung von der Erkenntnistheorie dualistischer Art ist. Plato, Spinoza, Hegel bekennen sich zu einer monistischen Erkenntnislehre: das Denken gilt ihnen als alleinige wahrhafte Gewißheitsquelle. Aber ebenso sind Hume, Mill, Avenarius, Mach erkenntnistheoretische Monisten: alle Gewißheit fließt ihnen schließlich aus der Erfahrung.

Fragt man, worauf die Gewißheit unseres Erkennens beruht, so stößt man auf zwei Ursprünge, auf zwei Gewißheitsquellen. Mag auch ein noch so inniges Zusammenwirken beider Gewißheitsweisen nötig sein, wenn Erkenntnis entstehen soll, so ist es doch unmöglich, die eine auf die andere zurückzuführen. Die eine Gewißheitsquelle ist die Selbstgewißheit des Bewußtseins, das Innesein meiner Bewußtseinstatsachen. So wahr ich Bewußtsein bin, so wahr bezeugt mir mein Bewußtsein das Vorhandensein gewisser Verläufe und Zustände, gewisser Inhalte und Formen. Ohne diese Gewißheitsquelle gäbe es überhaupt kein Erkennen; sie gibt uns den Stoff, aus dessen Bearbeitung alle Erkenntnisse allererst hervorgehen. Die andere Gewißheitsquelle ist die Denknotwendigkeit, die Gewißheit des logischen Zwanges, das sachliche Notwendigkeitsbewußtsein. Hiermit ist etwas schlechtweg Neues gegeben, das sich aus der Selbstgewißheit des Bewußtseins unmöglich gewinnen läßt. Überall, wo eine Gewißheit mehr sein will als bloßes Hinzeigen auf eine Tatsache des eigenen Bewußtseins, ist die Denknotwendigkeit dabei beteiligt. Mit diesem Dualismus ist aber nicht gesagt, daß jede dieser beiden Gewißheitsquellen für sich allein befriedigende und wertvolle Erkenntnis zu erzeugen vermöge. Vielmehr ergibt sich, daß auf ausschließlicher Grundlage der Selbstgewißheit des Bewußtseins nur untergeordnetes und ungenügendes Erkennen entstehen kann. Und weiter ergibt sich, daß die Denknotwendigkeit für sich überhaupt kein Erkennen zu Stande zu bringen vermag. Alles befriedigende und wertvolle Erkennen beruht vielmehr auf dem Zusammenwirken beider Gewißheitsquellen und besteht sonach in denkender Bearbeitung der unmittelbar gegebenen Bewußtseinstatsachen.

Jene erste Gewißheitsquelle kann auch als die reine Erfahrung bezeichnet werden. Denn nur was mir mein Bewußtsein unmittelbar zeigt, wird im strengen Sinne von mir „erfahren“. Daher darf ich auch sagen: alles wahrhafte Erkennen ist denkende Bearbeitung der reinen Erfahrung.

Es gibt noch andere Gewißheitsquellen. Ich habe die Gewißheitsformen intuitiver Art im Auge. Und diese intuitiven Gewißheitsweisen sind für das Leben von allergrößter Bedeutung. Das Überzeugtsein von unserem persönlichen Selbst, von der Außenwelt, vom Sittengesetz, von Gott beruht in den bei weitem meisten Fällen auf intuitiver Gewißheit. Indessen dürfen diese intuitiven Gewißheitsformen in der Wissenschaft entweder gar nicht oder nur in unterstützender, ergänzender Weise und mit Vorsicht angewandt werden. Daher darf ich von ihnen zunächst absehen; und es bleibt somit bei einem Dualismus der erkenntnistheoretischen Grundlage. Nimmt man jedoch noch die intuitiven Erkenntnisweisen hinzu, so ist die Grundlage der Erkenntnistheorie pluralistischer Art.

3. Die Methode des inneren Erlebens.

Soll die Erkenntnistheorie die Grundlage der Philosophie bilden, so muß sie voraussetzungslos verfahren. Das heißt: der Erkenntnistheoretiker darf, bevor er ein bestimmtes Gewißheitsprinzip geprüft und gerechtfertigt hat, zur Begründung seines Gedankenaufbaues keine Erkenntnis benutzen, deren Einführung das Gerechtfertigtsein dieses Gewißheitsprinzips bereits voraussetzt. Er darf also im besonderen, bevor er das Gewißheitsprinzip des Denkens gerechtfertigt hat, sich weder auf Sätze der Psychologie, noch der Naturwissenschaft, noch einer anderen Wissenschaft berufen. Denn diese Sätze sind ja sämtlich unter Voraussetzung der Giltigkeit des Denkens zustande gekommen. Das Vorgehen der Erkenntnistheorie würde sich sonst im „Zirkel“ bewegen.

Es bleibt sonach für die Grundlegung der Erkenntnistheorie nur eine einzige Methode übrig. Der Erkenntnistheoretiker hält unter seinen Bewußtseinsvorgängen in der Absicht Umschau, um die verschiedenen Weisen der Gewißheit ins Auge zu fassen und aus diesen wieder die typischen Formen herauszuheben.

Ein Beweisen, Ableiten, Entwickeln gibt es für die Grundlegung der Erkenntnistheorie nicht, sondern nur ein Aufweisen im Bewußtsein. Der Erkenntnistheoretiker hat zu beschreiben, was er in den verschiedenen Weisen des Gewißseins in sich erlebt. Er hat mit inniger Hingabe solche Bewußtseinsvorgänge, denen eine bestimmte Art des Gewißseins anhaftet, zu vollziehen und nun genau zu sagen, was er hierbei tut, oder was ihm hierbei widerfährt. Natürlich wird er bemüht sein, an jeder Gewißheitsart das Unterscheidende, Charakteristische herauszuheben.

Indem der Erkenntnistheoretiker sich in dieser Weise beschreibend und zergliedernd verhält, so wird darin zugleich eine Bewertung der jeweiligen Gewißheitsart gegeben sein. In der Aussage über das in einer bestimmten Gewißheitsart innerlich Erlebte tut sich zugleich das Urteil über den Erkenntniswert dieser Gewißheit kund. Auch dieses Werturteil ist nur Ausdruck der in dem jeweiligen Gewißsein gemachten inneren Erfahrung. Woher sonst sollte denn auch die Grundlegung der Erkenntnistheorie solches Werturteil nehmen? Wir suchen die Gewißheitsarten ja um deswillen auf, damit sich uns das Erkennen allererst rechtfertige. Es wäre sonach grundverkehrt, wenn wir den Wert einer Gewißheitsart für das Erkennen in der Weise dartun wollten, daß hierbei das Erkennen in seinem Tun und seinen Erfolgen bereits als giltig vorausgesetzt und hieraus jener Wert abgeleitet würde. Vielmehr kann die Überzeugung von dem Erkenntniswert einer Gewißheitsart nur dadurch entstehen, daß man die Stimme dieser Gewißheit selbst unmittelbar vernimmt.

Wer eine Erkenntnistheorie als voraussetzungslose Prüfung der Quellen unserer Gewißheit für unmöglich oder für überflüssig hält, kann natürlich auch dem über die Methode der Erkenntnistheorie soeben Dargelegten nicht zustimmen. Und auch gegen alles Folgende wird er sich grundsätzlich ablehnend verhalten müssen. Doch schließt wiederum eine solche grundsätzliche Verschiedenheit in der Auffassung der

Erkenntnistheorie ein Zusammentreffen in den Ergebnissen keineswegs aus.[1])

4. Die Selbstgewissheit des Bewusstseins.

Indem ich als Erkenntnistheoretiker in meinem Bewußtsein Umschau halte, um die typischen Gewißheitsformen herauszuheben, so wird mein Blick zuerst durch das mit meinem Bewußtsein als solchem verbundene Gewißsein gefesselt. Ich mache beständig die Erfahrung, daß ich der verschiedenartigsten Bewußtseinstatsachen in unbedingt sicherer, schlechtweg unbezweifelbarer Weise gewiß bin.[2]) Auch der äußerste Skeptizismus läßt gelten, daß, wenn ich gewiß bin, Ermüdung, Durst, Wärme zu spüren, laute Töne zu hören, rote Gestalten zu sehen, diese Gewißheit von schlechtweg unbezweifelbarer Art ist. Und es ist zugleich eine Gewißheit von vollkommen selbstverständlicher Natur. Das heißt: es wäre sinnlos, eine Begründung dafür zu verlangen, daß ich ein völlig sicheres Wissen von meinen Ermüdungsgefühlen, meinem Sehen roter Gestalten und dergleichen behaupten darf.

Und noch etwas Weiteres liegt in dem Gesagten. Indem ich eines bestimmten Bewußtseinsinhaltes unbedingt gewiß bin,

---

[1]) So faßt beispielsweise Max Scheler in seiner scharfsinnigen und gehaltreichen Schrift „Die transzendentale und die psychologische Methode" (Leipzig 1900) die Erkenntnistheorie mehr wie einen Teil der Güterlehre auf und gibt ihr demgemäß eine kulturphilosophische Grundlage. Durch seine ganze Schrift geht die Verkennung der Notwendigkeit, der Erkenntnistheorie und hiermit der Philosophie einen subjektivistischen Ausgangspunkt zu geben.

[2]) Theodor Ziehen verlangt eine ichlos beginnende Erkenntnistheorie. Gegeben seien nur Empfindungsinhalte; eine subjektive Seite an ihnen zu unterscheiden, sei unerlaubt (Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen II. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 33, S. 94 ff., 122). Die allen meinen Empfindungsinhalten beiwohnende Selbstgewißheit meines Bewußtseins — das ist die von Ziehen erstaunlicher Weise für nichtvorhanden erklärte subjektive Seite an den Empfindungsinhalten. Die Erkenntnistheorie muß gerade mit dem beginnen, was Ziehen in seinem Bewußtsein nicht zu entdecken im Stande ist.

so ist mit diesem einzelnen Falle des Gewißseins zugleich die Selbstgewißheit des Bewußtseins im allgemeinen gegeben. Indem ich zum Beispiel der Empfindung des Süßen, Roten, Lauten in unbezweifelbarer Weise gewiß bin, bin ich darin zugleich eines bestimmten Gewißheitstypus — nämlich der unbezweifelbaren Selbstgewißheit meines Bewußtseins — in unbezweifelbarer Weise gewiß. Die Erfahrung dieser Gewißheit in einem einzelnen Falle schließt zugleich das unbedingt sichere Gewißsein von diesem Gewißheitsprinzipe in sich. Eine einzelne Erfahrung und die erkenntnistheoretische Rechtfertigung des in ihr enthaltenen Gewißheitstypus fallen hier zusammen.

Ich sagte vorhin: die Aufmerksamkeit des Erkenntnistheoretikers wird zuerst durch diese Gewißheitsart gefesselt. Ich darf mehr sagen. Es ist zugleich durch das Interesse der Erkenntnistheorie als Wissenschaft geboten, daß der Erkenntnistheoretiker gerade mit dem Aussprechen und Beschreiben dieses Gewißheitsprinzipes sein Geschäft anfange. Denn nur so verfährt er völlig voraussetzungslos. Er spricht, indem er dieses Gewißheitsprinzip hinstellt, etwas unbezweifelbar Gewisses und völlig Selbstverständliches aus. Mit dem Aussprechen jedes anderen Gewißheitsprinzipes würde er etwas über sein Bewußtsein irgendwie Hinausgreifendes hinstellen und also mit etwas dem Bezweifeln Ausgesetztem den Anfang machen.[1])

[1]) Wollte der Erkenntnistheoretiker, wie Raoul Richter vorschlägt (Der Skeptizismus in der Philosophie. 1. Band. Leipzig 1904; S. 159 ff., 359 f.), seinen Ausgangsort in dem Standpunkt des „extremen“ oder des „naiven“ Realismus (d. h. in dem Glauben an die Sinneswahrnehmungsinhalte als Abbilder der Außendinge oder gar als mit den Außendingen selbst zusammenfallende Wesenheiten) wählen, so müßte dieser unkritische, haltlose Standpunkt vom Erkenntnistheoretiker allererst kritisch gereinigt und zersetzt werden. Dann aber käme der Erkenntnistheoretiker — immer vorausgesetzt, daß er wirkliche Erkenntnistheorie treiben, d. h. voraussetzungslos verfahren will — bei der „Selbstgewißheit des Bewußtseins“ an. Jener von Richter vorgeschlagene Weg bedeutet also im besten Falle nur eine kritische Vorarbeit für den Erkenntnistheoretiker, nicht aber den Anfang der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie.

Natürlich umfaßt diese Selbstgewißheit nicht etwa nur Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte. Auch meiner Erinnerungs- und Phantasievorstellungen, meiner Gedanken und Begriffe, meiner Gefühle, Affekte, Begehrungen, Wollungen bin ich genau ebenso unbedingt gewiß wie des Empfindungsinhaltes süß oder blau. Kurz alles, was ich in meinem Bewußtsein an Inhalt und Form, an Zuständen und Akten finde, kann von mir mit Unbezweifelbarkeit gewußt werden. Daß ich jetzt von Schwermut gequält oder von Hoffnung gehoben bin, weiß ich mit derselben unbedingten Sicherheit wie etwa daß ich Zahnschmerz empfinde oder einen Ton höre. Der Ausdruck „Selbstgewißheit des Bewußtseins" ist völlig gleichbedeutend mit dem Ausdruck „Gewißheit des Selbstinneseins".

Ich darf auch sagen: die Selbstgewißheit des Bewußtseins erstreckt sich auf die reine Erfahrung. Dabei verstehe ich unter Erfahrung alles, was meinem Bewußtsein gegenwärtig ist. „Ich erfahre etwas": dies heißt: es ist Gegenstand meines Bewußtseins geworden. Was außerhalb meines Bewußtseins bleibt, ist für mich nicht Erfahrungsinhalt. Es kann vielleicht erschlossen werden, aber es wäre verkehrt zu sagen: das nicht für mein Bewußtsein Vorhandene gehöre zu meiner Erfahrung. Wenn ich zu „Erfahrung" das Wort „rein" hinzufüge, so soll damit nur gesagt sein, daß ich es mit dem Ausdruck „Erfahrung" streng nehme und sonach auch wirklich alles fern zu halten gesonnen bin, was nicht für mein Bewußtsein vorhanden ist. Hiernach darf ich die Selbstgewißheit des Bewußtseins auch als Gewißheit der reinen Erfahrung bezeichnen.[1])

[1]) Im gewöhnlichen Leben und in den Erfahrungswissenschaften mag man von Erfahrung in einem erweiterten Sinn sprechen, derart, daß auch die zu den Erfahrungstatsachen hinzuerschlossenen nächsten Ergänzungen, besonders soweit sie sich allgemeiner Anerkennung erfreuen, mit zu der Erfahrung gerechnet werden. Die Erkenntnistheorie dagegen mindestens sollte es mit dem Erfahrungsbegriff streng nehmen. Sonst entsteht, wie dies die Philosophie Kants lehren kann, Verwirrung. Besonders muß sich die Erkenntnistheorie hüten, die strenge und die losere Bedeutung des Erfahrungsbegriffs unterschiedslos durcheinanderlaufen zu lassen. Am verwirrendsten

Wollte man den Namen „Gewißheit vom Gegebenen“ oder „vom Vorgefundenen“ gebrauchen, so wäre hiergegen nichts einzuwenden. Nur müßte man das „Gegebene“ oder „Vorgefundene“ in dem weiten Sinne nehmen, daß alles, was das Bewußtsein aufweist, alles, was sich mir als mir bewußt darbietet, dazu gerechnet wird, also nicht nur das ohne mein Zutun Vorgefundene, sondern auch das willkürlich von mir Hervorgebrachte. Es bleibt also hier die Frage gänzlich abseits liegen, worin das „Gegebene“ in dem Sinne des ursprünglichen, elementaren Bewußtseinsstoffes, im Gegensatze also zu den Verknüpfungen, Verarbeitungen, Umformungen, die vom Bewußtsein an ihm vorgenommen werden, besteht. Das „Gegebene“ in diesem engeren Sinne zu ermitteln, ist eine wichtige Frage. Allein sie gehört nicht in die grundlegenden Untersuchungen der Erkenntnistheorie.[1])

Die Selbstgewißheit des Bewußtseins ist hiernach nichts Geheimnisvolles und nichts Erkünsteltes. Sie ist ein Erlebnis, das jedermann beständig macht. So beginnt die Erkenntnistheorie nicht mit der Zumutung, ein schwieriges erkenntnistheoretisches Experiment anzustellen, sondern mit der Berufung auf ein Alltägliches und unmittelbar Vertrautes.[2])

aber ist es, wenn sich Vertreter der Philosophie der „reinen Erfahrung“ dieser Vermischung schuldig machen. So ist es in hohem Grade bei Petzoldt (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 2 Bände. Leipzig 1902 und 1904). Aber auch ein Erkenntnistheoretiker ganz anderer Art, Erhardt, legt seiner Erkenntnistheorie die Erfahrung in ungesichtetem, populärem Sinne zu Grunde (Metaphysik. 1. Band: Erkenntnistheorie. Leipzig 1894. S. 16—48). Wiewohl er sagt, daß „in letzter Instanz das eigene persönliche Bewußtsein des Erkenntnistheoretikers selbst es ist, dessen Inhalt dasjenige ausmacht, was allein als Erfahrung bezeichnet werden kann“, so gibt er doch alle die Ergänzungen, Verbindungen und Unterbauungen der Erfahrungsbruchstücke, die ich weiterhin als das „transsubjektive Minimum“ bezeichnen werde, ja noch weit mehr als dies einfach als Erfahrung aus. Dadurch wird freilich das Geschäft der Erkenntnistheorie um vieles bequemer.

[1]) Die Frage nach dem „Gegebenen“ in diesem Sinn hat Paul Stern in bemerkenswerter Weise behandelt (Das Problem der Gegebenheit. Berlin 1903).

[2]) In der Terminologie von Heinrich Rickert könnte ich sagen: die Selbstgewißheit des Bewußtseins ist ein Erlebnis des psychologischen und

5. Die Selbstgewissheit des Bewusstseins als eine von allem Denken unterschiedene Gewissheit.

Der dargelegten Auffassung könnte entgegengehalten werden: alles auf Grundlage des Selbstinneseins Ausgesagte schließt schon gewisse Denkakte in sich. Denn auch das über die eigenen Bewußtseinstatsachen Ausgesagte trete in Form des Urteils auf; alles Urteilen aber sei Denken. Auch komme in jedem Urteil mindestens im Prädikate begriffsmäßiges Vorstellen vor; die Begriffsbildung beruhe aber auf Denken. So sei es denn unrichtig, der Selbstgewißheit des Bewußtseins als solcher abgesehen vom Denken den Rang einer Gewißheitsquelle zuzuerkennen. Vielmehr gebe es unter Absehen vom Denken überhaupt keine Gewißheitsgrundlage.

Diese Einwände sind nicht stichhaltig. Erstlich ist zu bedenken, daß jede auf Grund der Selbstgewißheit meines Bewußtseins gegebene Aussage nur den Sinn hat, daß ich zu mir selbst spreche. Tritt die Aussage mit dem Anspruch auf Zustimmung, Billigung, Anerkennung auf, so ist sie freilich ein Denkakt. Die Allgemeingiltigkeit stammt nicht aus der Selbstgewißheit meines Bewußtseins her. Aber die Selbstgewißheit erhebt ja auch als solche nicht den Anspruch, etwas Allgemeingiltiges auszusagen. Sie begleitet mein Bewußtsein als etwas ihm urtatsächlich Innewohnendes. Sie besteht als dieses eigentümliche Innesein auch ohne Hinblick auf die anderen, auch ohne Rücksicht auf die von diesen geforderte Zustimmung. Ich bin eben für mich selbst dessen gewiß, Wärme oder Schmerz zu spüren, Gestalten zu sehen, Töne zu hören. Und dieses Gewißsein für mich selber

---

nicht des erkenntnistheoretischen Subjekts (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Tübingen und Leipzig 1902. S. 168 ff.). Das „erkenntnistheoretische Subjekt" Rickerts erscheint mir als ein geradezu unvollziehbares erkenntnistheoretisches Experiment, als ein Begriffsschatten, der uns unter den Händen zerflattert. Wie soll ich mir ein Bewußtsein vorstellen, das weder physisch noch psychisch ist?

ist eine Leistung von grundlegender, unermeßlicher Bedeutung. Von hier aus allein wird dem Denken der Stoff geliefert, den es zu bearbeiten hat. Ohne die Selbstgewißheit des Bewußtseins mit der unermeßlichen Fülle ihrer Inhalte stünde das Denken vor einer völligen Leere. So ist also die Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht etwa ein bloßes Nebenbei. Sie ist aber auch keine überflüssige, künstliche Abstraktion. Vielmehr ist sie das unmittelbare, natürliche, inhaltvolle Bewußtseinsleben selbst, nach der Form des Bewußtseins hin genommen. In Wirklichkeit abtrennbar freilich ist die Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht. Wohl aber ist es eine wissenschaftlich förderliche und durch die Natur der Sache aufgegebene Abstraktion, wenn wir die Selbstgewißheit des Bewußtseins von dem Inhalte des Bewußtseins ablösen und uns auf diese Weise unser Bewußtseinsleben nach der in ihm unmittelbar liegenden Gewißheit deutlich machen.

Was dann zweitens die Form des Urteils überhaupt betrifft, in der sich alle Aussagen auch des Selbstinneseins vollziehen, so liegt hierin gleichfalls etwas vor, was nicht unmittelbar aus dem Selbstgewißsein als solchem stammt. Das urteilende Verknüpfen ist eine Äußerung der allgemeineren Funktion des Beziehens. Ich halte zwar für richtiger, diese Funktion von dem Denken zu unterscheiden. Doch hier kommt es darauf nicht an, sondern man mag das Verknüpfen, in dem sich alles Urteilen bewegt, immerhin als Äußerung des Denkens ansehen.

Auch in dieser Hinsicht liegt die Sache ähnlich wie vorhin. Die Gewißheit davon, daß ich ermüdet oder frisch bin, die Empfindung hell oder dunkel habe, hat nicht etwa in dem urteilsmäßigen Verknüpfen der Vorstellungen ihren Grund, sondern sie ruht völlig auf und in sich. Die Urteilsverknüpfung ist nur die Form, die sie sich borgt, um sich klar zum Ausdruck zu bringen. Weit entfernt also, daß die eigentümliche Gewißheit des Selbstinneseins in der Funktion des urteilenden Verknüpfens ganz oder teilweise begründet wäre, nimmt sie nur, wenn sie sich als Aussage gestaltet, von der beziehenden Tätigkeit die Form her, gemäß der sie sich streckt und gliedert.

Fasse ich drittens die in jedem Urteil enthaltene Begriffsarbeit ins Auge, so ist klar, daß ein Begriff im eigentlichen Sinne des Wortes — weil er Allgemeingiltigkeit, Gesetzmäßigkeit, Eingehen auf das Wesentliche, logische Ordnung in sich schließt — von dem Selbstinnesein nicht als giltig gerechtfertigt werden kann. Die sprachlichen Ausdrücke, deren sich die Aussagen auf Grund dieser Gewißheitsquelle bedienen, dürfen daher auch nicht in streng begrifflichem Sinne genommen werden. Wenn ich sage: ich habe die Empfindung des Grünen, so bedeutet hiernach das Wort „grün" nicht eine auf physikalischer, physiologischer und psychologischer Gesetzmäßigkeit beruhende Eigenschaft, sondern es ist die Bezeichnung für diesen jetzt von mir erfahrenen Empfindungsinhalt, womit sich zugleich die Nebenvorstellung verbindet, daß mir in meinem Gesichtsfelde schon oft ähnliche und gleiche Empfindungsinhalte zuteil wurden. Und wenn ich auf Grund der Selbstgewißheit sage: häufig sehe ich Regen fallen, so ist aus den Wörtern „Regen" und „fallen" alle Beziehung zu meteorologischer und physikalischer Gesetzmäßigkeit, zu einer geordneten Außenwelt zu entfernen: sie sind nur stellvertretende Bezeichnungen für die Zusammenfassung einer vielleicht sehr großen Anzahl ähnlicher Gesichtsbilder, die ich zu verschiedenen Zeiten erfahren habe. Allgemein darf ich sagen: auf Grund meiner Selbstgewißheit sind die sprachlichen Ausdrücke entweder Hinweisungen auf einzelne Bewußtseinsinhalte, deren ich unmittelbar gewiß bin, oder Stellvertretungen für die Zusammenfassung mehrerer oder vieler ähnlicher und gleicher Inhalte meines Bewußtseins.[1]) Die Selbstgewißheit greift, indem sie sich solchen Vergleichens und Zusammenfassens bedient, keineswegs über ihre Befugnis hinaus. Wenn nur aus

[1]) W. Freytag leugnet die Gewißheit der Aussagen über das eigene Bewußtsein (Der Realismus und das Transzendenzproblem. Halle 1902. S. 122). Es kommt dies daher, weil er in diese Aussagen zuviel hineinlegt. Er faßt sie als eindeutige, begriffliche Benennungsurteile auf. Dann ist freilich Denkarbeit an ihnen beteiligt und auf diese Weise keine Unbezweifelbarkeit vorhanden.

den Gemeinsamkeitsvorstellungen alle Denknotwendigkeit, alles logische Ordnen entfernt ist und sie nur in einem Zusammenrinnen des Ähnlichen und Gleichen bestehen, darf die Selbstgewißheit sie in ihren Dienst stellen, ohne sich damit untreu zu werden. Wie man auch solche — wenn ich so sagen darf — aufs Geradewohl entstandene Gemeinsamkeitsvorstellungen von Inhalten meines Bewußtseins psychologisch auffassen mag: keinesfalls ist an ihnen ein weiteres Gewißheitsprinzip als die Selbstgewißheit des Bewußtseins beteiligt.

Und überhaupt hat man sich vor Augen zu halten, daß den Wörtern, die ich zur Bezeichnung der auf Grundlage der Selbstgewißheit gewonnenen Aussagen gebrauche, jedwede Beziehung auf das außerhalb meines Bewußtseins etwa vorhandene Sein, auf das Transsubjektive fern zu bleiben hat. Bei den Wörtern „grün", „Regen", „fallen" — um bei den vorigen Beispielen zu bleiben — darf daran nicht gedacht werden, daß in dem Bewußtsein anderer Menschen ähnliche Gesichtswahrnehmungen vorkommen, und natürlich erst recht nicht daran, daß auch in einem von allem endlichen Bewußtsein unabhängigen Sein, in einem „Ding an sich" etwas jenen Gesichtswahrnehmungen Entsprechendes stattfinden könnte. Alle Beziehung auf das Transsubjektive kurzum muß aus der Bedeutung der auf Grundlage der Selbstgewißheit des Bewußtseins gebrauchten Ausdrücke beseitigt werden. Jedes Einmischen einer solchen Beziehung würde die Giltigkeit eines weiter reichenden Gewißheitsprinzipes voraussetzen.

So liegt denn in der Selbstgewißheit meines Bewußtseins eine Gewißheitsart vor, an der das Denken in keiner Weise beteiligt ist.[1]) Wohl aber wird das durch die Selbstgewißheit meines Bewußtseins Festgestellte von dem Denken anerkannt werden müssen. Das Denken muß die Selbstgewißheit des

[1]) Die entgegengesetzte Ansicht trifft man öfters; so bei Ernst Dürr, Über die Grenzen der Gewißheit (Leipzig 1903), S. 88 f. Übrigens dringt Dürr mit vielen seiner Erörterungen in Tiefe und Kern der erkenntnistheoretischen Fragen.

Bewußtseins in vollem Umfange gelten lassen. So wird denn auch das Denken von vornherein zu dem vermöge der Selbstgewißheit meines Bewußtseins Feststehenden eine andere Stellung einnehmen als zu einem Inhalte, der mir nicht unmittelbar im Bewußtsein gegeben ist.[1])

6. Die Erinnerungsgewissheit als zugehörig zur Selbstgewissheit.

Will ich über den Umfang dessen ins Klare kommen, was mir auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins gewiß wird, so muß vor allem beachtet werden, daß keineswegs alles, was mein Bewußtsein enthält, eben darum auch schon von meiner Selbstgewißheit umfaßt werden muß. Die Auffindung dieser Gewißheitsart bedeutete von vornherein nur soviel, daß es zahlreichen Bewußtseinsinhalt gibt, dessen ich in unbezweifelbarer Weise gewiß bin. Sieht man genauer zu, so bemerkt man, daß zwei Bedingungen erfüllt sein müssen, wenn ich von meinen Bewußtseinsvorgängen unbedingte Gewißheit haben soll. Erstens muß ich dem Bewußtseinsinhalt mit Aufmerksamkeit zugekehrt sein. Was in meinem Bewußtsein — etwa in meinem Gesichtsfelde — halbbeachtet und unbeachtet verläuft, davon habe ich nur ein ungefähres Wissen, nur ein unklares Gefühl. Zweitens muß den Bewußtseinsvorgängen ein gewisser Grad von Deutlichkeit eigen sein, wenn sie unbedingt sicher gewußt werden sollen. Es gibt eine Fülle dunkler, verschwommener, flüchtiger Regungen in uns, deren wir, auch wenn wir uns ihnen mit angespanntester Aufmerksamkeit zuwenden, nur unsicher gewiß werden. Die Dunkelheit ist hier nicht eine Folge mangelnder Aufmerksam-

[1]) Dies gilt beispielsweise gegen Busse (Philosophie und Erkenntnistheorie. 1. Band. Leipzig 1894. S. 17 f., 35). Busse gibt in seiner Erkenntnistheorie der Selbstgewißheit des Bewußtseins nirgends die ihr gebührende Stellung.

keit, sondern haftet hier den Bewußtseinsinhalten als solchen an. Wenn nun durch diese zwei Bedingungen auch der Umkreis dessen, was in die unbezweifelbare Selbstgewißheit meines Bewußtseins fällt, gewaltig eingeschränkt wird, so bleibt doch immer noch eine ungeheure Menge von Bewußtseinstatsachen übrig, deren ich mit unbedingter Sicherheit gewiß werden kann. Ich habe mich über diese beiden einschränkenden Bedingungen schon in meinem Buch „Erfahrung und Denken" zur Genüge ausgesprochen.[1])

Droht nicht aber der Selbstgewißheit noch eine weitere, viel verhängnisvollere Einschränkung? Ist ihr nicht immer nur das in meinem Bewußtsein gerade Gegenwärtige zugänglich? Oder gibt es auch von meinen vergangenen Bewußtseinstatsachen unbedingte unmittelbare Gewißheit? Es handelt sich hier sonach um die erkenntnistheoretische Bedeutung der Erinnerungsgewißheit. Gehört die Erinnerungsgewißheit zur Selbstgewißheit meines Bewußtseins? Umfaßt die Selbstgewißheit auch solchen Bewußtseinsinhalt, dessen ich auf Grund meiner Erinnerungsgewißheit gewiß bin? In diesem Falle würde ich kraft meines Selbstinneseins auch meines vergangenen Bewußtseinsinhaltes gewiß sein; natürlich seiner nicht in vollem Umfange, sondern immer nur soweit, als mir meine Erinnerungsgewißheit ihn in unzweifelhafter Weise verbürgt. Es fragt sich also: gehört die Erinnerungsgewißheit, soweit sie für mich den Charakter des Unbezweifelbaren trägt, zu der Gewißheitsart, die sich mir als Selbstgewißheit meines Bewußtseins zu erkennen gibt?

Diese Frage mit klarem Bewußtsein stellen und sie im Sinne der Zugehörigkeit der Erinnerungsgewißheit zu der Gewißheitsquelle des Selbstinneseins beantworten — ist ein und dasselbe. Mit der Erinnerungsgewißheit ist keine neue Gewißheitsgrundlage eingeführt. Psychologisch freilich ist das Gewißsein meiner gegenwärtigen Empfindung blau weit ver-

[1]) S. 55 f.

schieden von der Gewißheit, daß ich die Empfindung blau vorhin gehabt habe. Erkenntnistheoretisch dagegen, das heißt: hinsichtlich der Frage, auf welchen Weisen des Gewißseins alles Erkennen beruht, sind diese beiden psychologisch verschiedenen Gewißheitsformen vollkommen gleichwertig.

Es gilt, sich die Weise des Gewißseins in beiden Fällen zu Bewußtsein zu bringen. Dabei zeigt es sich unzweifelhaft, daß trotz des verschiedenen psychologischen Zustandegekommenseins da wie dort genau dieselbe Weise des Gewißseins vorliegt.[1]) Wenn ich dessen gewiß bin, vor einer Weile einen Eisenbahnzug an mir vorüberfahren gesehen oder gestern meinen Freund besucht zu haben, so ist dies ein Gewißsein gerade ebenso auf Grund meines Selbstinneseins, ein Gewißsein gerade ebenso kraft dessen, daß ich eben dieses Bewußtsein bin, wie wenn ich gewiß bin, den Eisenbahnzug oder den Freund jetzt eben zu sehen. Die Gewißheit, diesen oder jenen Bewußtseinsinhalt erlebt zu haben, ist genau von der gleichen Unmittelbarkeit und Unbezweifelbarkeit, genau von der gleichen Selbstverständlichkeit für mich wie die Gewißheit, einen bestimmten Bewußtseinsinhalt jetzt eben zu erleben. Ich bin gewiß, heute in der Mittagsstunde eine Vorlesung über Pestalozzi gehalten zu haben, und ich bin dessen gewiß, so wahr ich dieses Bewußtsein bin.

Zu der Meinung, daß die Erinnerungsgewißheit eine besondere Gewißheitsart neben dem Selbstinnesein sei, können allerdings zahlreiche von verschiedenen Psychologen geäußerte Ansichten über die Natur des Erinnerungsvorganges führen. Die Psychologie der Erinnerung ist in seltenem Grade reich an irrigen Auffassungen, an unrichtigen Wiedergaben des Tatbestandes. Hierzu gehört vor allem die in vielen Formen auftretende Meinung, daß das Sicherinnern auf einem Vergleichen,

[1]) Die Ausführungen dieses Abschnittes stehen im Gegensatz zu der Ansicht Freytags (Der Realismus und das Transzendenzproblem. Halle 1902). Freytag verkennt den Charakter der Erinnerungsgewißheit. Er hält sie für ein unsicheres Meinen (S. 118 f.).

Folgern, Erwägen, Lernen oder einem sonstigen vermittelten Verfahren beruhe. Ich habe mich in dem Aufsatze „Die Erinnerungsgewißheit" in eingehend widerlegender Weise mit diesen Entstellungen in der Beschreibung des Erinnerungsvorganges beschäftigt, um auf diesem Wege die schon durch einfache Innenerfahrung feststehende Wahrheit noch mehr zu erhärten, daß es sich in der Erinnerung um eine schlechtweg unmittelbare Gewißheit handelt.[1]) Wer freilich die Erinnerung auf ein Vergleichen, Folgern und ähnliches zurückführt, versperrt sich durch diesen psychologischen Irrtum auch die richtige erkenntnistheoretische Wertung der Erinnerungsgewißheit.

Man könnte nun einwenden: die Erinnerungsgewißheit sei doch überaus häufig trügerischer Art; oft möchte man, wie man zu sagen pflegt, darauf schwören, etwas so und nicht anders erlebt zu haben; und dann überzeugt man sich, daß der Verlauf doch ein anderer war. Liegt in solchen Erinnerungstäuschungen nicht der deutlichste Hinweis darauf, daß die unbezweifelbare Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht auf die Erinnerungsgewißheit ausgedehnt werden darf?

Dieser Einwand hätte Recht, wenn die Sache so läge, daß das Bewußtsein erst aus einer Masse gesammelter Erfahrungen über die Sicherheit der Erinnerungsgewißheit induktiv dazu käme, seiner Erinnerungsgewißheit je nach dem Ausfalle dieser Induktion größeren oder geringeren Glauben zu schenken. So nun liegt aber die Sache nimmermehr. Vielmehr bin ich trotz aller Erinnerungstäuschungen in unbezweifelbarer Weise unzähliger Erlebnisse gewiß. Und hätte ich mich auch soeben auf einer mir geradezu unverständlichen Erinnerungstäuschung ertappt, so würde dadurch meine Gewißheit, heute morgen das Bett verlassen, mich gewaschen, gefrühstückt zu haben, in ihrer Unbezweifelbarkeit auch nicht im mindesten berührt werden. Meine Erinnerungsgewißheit ist auch weiterhin in unzähligen

[1]) Im 118. Band der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, S. 8 ff.

Fällen für mich von schlechtweg unbezweifelbarer Art. So haben daher für die Erkenntnistheorie solche Fälle, in denen trotz unbezweifelbarer Erinnerungsgewißheit dennoch sich Erinnerungstäuschung herausstellt, als psychologisches Mißgeschick, als psychologischer böser Zufall, als psychologische Tücke zu gelten. Ähnlich verhält es sich ja auch hinsichtlich des Gewißseins der gegenwärtig in meinem Bewußtsein anzutreffenden Inhalte. Auch hier gibt es Täuschungen. Selbst der in der Selbstbeobachtung geschulte Psychologe kann sich täuschen: er glaubt an seinem gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte ein bestimmtes Merkmal mit unbedingter Sicherheit wahrzunehmen und irrt sich dennoch. Und doch wird aus solchen Täuschungen der Selbstbeobachtung niemand die Folgerung ziehen wollen, daß wir unserer jeweilig gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte nicht mit unbedingter Sicherheit gewiß sein können. So komme ich also zu dem Ergebnisse, daß die Erinnerungsgewißheit in allen Fällen, wo sie für mich mit dem Charakter der Unbezweifelbarkeit auftritt, erkenntnistheoretisch dasselbe ist wie die Selbstgewißheit von den gegenwärtig in mir zu findenden Bewußtseinstatsachen.

Übrigens ist auch psychologisch betrachtet das Gewißsein vom gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte mit der Erinnerungsgewißheit, wenn auch freilich nicht identisch, so doch innig verknüpft. Das Bewußtsein stellt sich als ein stetiger zeitlicher Verlauf dar. So ist die Erfassung meiner selbst in diesem Gegenwartspunkt immer auch schon zugleich Erinnerung meiner selbst in der unmittelbar vorangegangenen Zeitstrecke. Meines gegenwärtigen Bewußtseinsinhaltes derart gewiß zu werden, daß ich seiner wirklich nur als dieses in dem abgesonderten und unteilbaren Gegenwartspunkte enthaltenen Inhaltes gewiß würde, ist unmöglich. Mein Bewußtseinsinhalt erscheint mir stets in einer gewissen verschwimmenden Verbreiterung. Das heißt: indem ich eines Bewußtseinsinhaltes als eines unmittelbar gegenwärtigen inne bin, bin ich seiner zugleich durch Erinnerungsgewißheit als eines soeben verflossenen gewiß. So

hat also die erkenntnistheoretisch vorhandene Diesselbigkeit des Gewißheitstypus hinsichtlich des gegenwärtigen und des vergangenen Bewußtseinsinhaltes ihr psychologisch Entsprechendes an der eben dargelegten innigen Zusammengehörigkeit beider Bewußtseinsweisen.

7. Dramatischer Wendepunkt der Erkenntnistheorie.

Der Verlauf der Erkenntnistheorie, wie ich mir ihn vorstelle, hat in mehrfacher Hinsicht etwas Dramatisches an sich. Zuerst hat sich der Erkenntnistheoretiker aller seiner Erkenntnisschätze zu entschlagen, sich die Bezweifelbarkeit aller objektiven Giltigkeit seines Erkennens ernsthaft vorzustellen, sich auf den schmalen Fleck seines individuellen Bewußtseins zurückzuziehen, sich aus allen Zusammenhängen mit den Reichen des Geistes und der Natur, aus allem Verkehr mit den Gütern und Gemeinschaften der Kultur künstlich herauszusondern, sich mit aller Strenge als dieses einzelne individuelle Bewußtsein in seiner ganzen Blöße und Nacktheit festzuhalten und sich zu sagen, daß nur auf Grund dieser Vereinzelung und Verarmung die Frage nach Grenze und Macht des Erkennens geprüft werden könne. Vielleicht werden dem Erkennen seine Welten als berechtigter Besitz zurückgegeben werden. Der Anfang jedesfalls muß mit solch gänzlicher Entäußerung gemacht werden. Der Erkenntnistheoretiker fühlt sich zu Beginn wie auf einem kleinen Eiland in einem gänzlich unbekannten weiten Meere.

Hierauf hat er zu sehen, was sich ihm in dieser künstlich geschaffenen Vereinsamung an Gewißheitsquellen darbietet. Da findet er, wie wir gesehen haben, zunächst die Selbstgewißheit seines Bewußtseins. Und so gilt es denn zu fragen: was läßt sich hiermit ausrichten? und was liegt über die Leistungsfähigkeit dieser Gewißheitsquelle hinaus?

Da wird nun dem Erkenntnistheoretiker zunächst die weittragende Bedeutung dieses Gewißheitsprinzipes klar. Die Selbst-

gewißheit meines Bewußtseins ist an aller Erkenntnis wesentlich mitbeteiligt. Mag es auch Gewißheitsprinzipien geben, die mich weit über mein Bewußtsein hinaustragen, mir Außenwelt und die innersten Geheimnisse der Natur, die Tiefen des Geistes und der Gottheit erschließen: in jedem Falle müssen alle derartigen Erkenntnisse, wenn sie meine Erkenntnisse sein sollen, durch mein Bewußtsein hindurchgehen, meinem Bewußtsein in Form von Vorstellungen, Gedanken, vielleicht auch Gefühlen, kurz in Form von Bewußtseinstatsachen gegenwärtig sein. Das heißt: aller Wissensinhalt, und mag er auch die allerstrengste transsubjektive Giltigkeit haben, ist mir zunächst als mein Bewußtseinsinhalt gegenwärtig und beruht sonach zunächst in seiner Gewißheit auf meinem Selbstinnesein. Würde ihm diese Gewißheit geraubt, so sänke natürlich auch alle transsubjektive Giltigkeit dahin; er wäre eben für mich nicht mehr vorhanden. Die Selbstgewißheit meines Bewußtseins begleitet also unablässig alles Erkennen; sie ist sein getreuer Begleiter auch dort, wo es die transsubjektive Welt zu erforschen bemüht ist. So ist also die Selbstgewißheit des Bewußtseins die beständige Voraussetzung alles Erkennens, auf welchen anderen Gewißheitsgrundlagen es sich auch aufbauen möge.

Auf Grund solcher Darlegungen ergibt sich dem Erkenntnistheoretiker die Selbstgewißheit des Bewußtseins in ihrer unvergleichlichen Wichtigkeit und in ihrem nie endenden Reichtum. So dürfen wir von einem optimistisch ansteigenden ersten Akt reden, der auf ein in ernster Entsagung gehaltenes Vorspiel folgt. Der zweite Akt dagegen ist von bedrohlicher Stimmung getragen. Gefahren schlimmster Art türmen sich auf. Die Wichtigkeit der Selbstgewißheit ist dargelegt. Jetzt offenbart sich die Kehrseite: die Dürftigkeit, Jämmerlichkeit, Ohnmacht dieser Gewißheit. Der Erkenntnistheoretiker hat zu zeigen, wie kläglich und aussichtslos es um das Erkennen bestellt wäre, wenn es sich nur auf die Selbstgewißheit des Bewußtseins angewiesen sähe. Die Leistungsunfähigkeit dieses Gewißheitsprinzips muß Schritt für Schritt dargelegt werden.

Mit Rücksicht auf den im vierten Abschnitt eingeführten Begriff der reinen Erfahrung kann diese Aufgabe der Erkenntnistheorie auch so ausgedrückt werden: das Gewißheitsprinzip der reinen Erfahrung ist, nachdem es zuerst in seiner unvergleichlichen Wichtigkeit und Leistungsfähigkeit aufgezeigt wurde, jetzt in seiner trotz alledem doch vorhandenen Kläglichkeit seiner Leistungen ans Licht zu setzen.

In meinem Buche „Erfahrung und Denken" habe ich mich dieser Aufgabe ausführlich unterzogen.[1]) Auf Grund der reinen Erfahrung, so erhellt mit Unwidersprechlichkeit, müßte unbedingte Enthaltsamkeit des Wissens stattfinden hinsichtlich der Frage, ob es außer meinem Ich noch andere Bewußtseine gebe, und ebenso hinsichtlich der anderen Frage, ob so etwas wie eine „Natur" anzunehmen sei. Naturwissenschaft auf Grund der reinen Erfahrung ist ein Unding.[2]) Will man nur die reine Erfahrung gelten lassen, so gibt es kein stetiges, zusammenhängendes, kausal verknüpftes, gesetzmäßig geordnetes, ja nicht einmal ein regelmäßig verlaufendes Dasein. Die reine Erfahrung liefert mir nur die unzusammenhängenden, schlechtweg unterbrochenen, immerwährend neu anfangenden und bald darauf abreißenden, jeder kausalen Verbindung baren, ja jeder Regelmäßigkeit entbehrenden Bruchstücke meines Bewußtseins. Am deutlichsten fällt dies an den Wahrnehmungen in die Augen. Wenn ich dabei von allem außerhalb meines Bewußtseins vorhandenen Sein und Geschehen absehe, so zeigt ihre Aufeinanderfolge das volle Gegenteil von kausaler Verknüpfung, gesetzmäßigem Zusammenhang, ja auch von jedweder Regelmäßigkeit. Nur durch die von uns fortwährend vorausgesetzten und eingeschalteten nichterfahrenen Glieder kommt Ordnung

[1]) S. 68—103.

[2]) Ich finde die Unverträglichkeit der Naturwissenschaft mit jeder nur die Selbstgewißheit des Bewußtseins anerkennenden Philosophie in neuester Zeit besonders in der schon erwähnten vortrefflichen Schrift von W. Freytag „Der Realismus und das Transzendenzproblem" (Halle 1902) zum Ausdruck gebracht.

und Einheit in die wirre Jagd der Wahrnehmungsbruchstücke. Und ein Gleiches zeigt sich mir, wenn ich die Aufeinanderfolge meiner Erinnerungs-, meiner Phantasiebilder, meiner Gefühle, Begehrungen oder was es sonst sei, betrachte. Dies wird sofort deutlich, wenn man nur von allem, was außerhalb meiner Erfahrung liegt, also auch von allen physiologischen Vorgängen und Dispositionen, und ebenso von allem unbewußt Seelischen, sonach auch von allen seelischen Anlagen, Richtungen, beharrenden Überbleibseln absieht. Dann bildet auch der Verlauf der Vorstellungen, Gefühle, Begehrungen ein kausalitätsloses, unverständliches Nacheinander, ein Wirrsal von Plötzlichkeiten. Auch ist es einerlei, ob ich die Aufeinanderfolge meiner Bewußtseinstatsachen immer nur innerhalb eines bestimmten Typus von Erscheinungen, etwa zwischen meinen Gesichtswahrnehmungen oder meinen Phantasiebildern, ins Auge fasse, oder ob ich das ganze beständig vermischte Nebeneinander von Wahrnehmungen, Erinnerungen, Phantasiebildern, Begriffen u. s. w. in seinem Wechsel verfolge. In jedem Falle stellt sich mir ein Chaos aus lauter Bruchstücken dar.

Dies alles findet sich in „Erfahrung und Denken" dargelegt. Und um so mehr noch kann ich mich hier eines ausführlicheren Aufweisens der bezeichneten Mängel der reinen Erfahrung überheben, als die Auseinandersetzung, die ich weiterhin über das „transsubjektive Minimum" zu geben haben werde, alle diese Mängel eindringlich vor Augen führen wird.

So steht mir also fest: mein Bewußtsein, streng gereinigt von allen erschlossenen Einschaltungen und Unterbauungen, ist ein jedes leitenden Fadens entbehrender Wirrwarr zusammengeworfener flüchtiger Inhalte. Was sonach auf Grund der reinen Erfahrungsgewißheit allein herauskommen kann, ist ein Hohn auf alles Erkennen, ein stumpfsinniges Hinzeigen und Aufzählen meiner zusammenhangslosen Bewußtseinsinhalte. Es bleibt daher für den, der sich darauf steift, Erkennen lediglich auf Grund der reinen Erfahrung zustande bringen zu wollen, nur der Verzicht auf alles Erkennen

übrig. Er muß den Mut haben, sich zum Erkenntnisnihilismus zu bekennen.

Dies ist der Hauptwendepunkt in dem erkenntnistheoretischen Drama. Es handelt sich hier für das Erkenntnisstreben um Gelingen und Mißlingen. Alles hängt davon ab, ob ich in meinem Bewußtsein eine Gewißheitsquelle aufweisen kann, die mich, zwar nicht wirklich und eigentlich, sondern nur in der Art der Gewißheit, über mein Bewußtsein hinausgreifen läßt. Gibt es einen Gewißheitsantrieb, der mich gewisse Vorstellungen über das Unerfahrbare mit transsubjektiver Notwendigkeit anzuerkennen einleuchtend und unwiderstehlich nötigt? Dies müßte eine Gewißheit sein, die in ihrer subjektiven Sprache doch zugleich den Charakter transsubjektiver Nötigung trüge; eine Gewißheit, die, indem sie sich subjektiv kundtut, sich darin mir zugleich als objektive Wahrheit aufdrängte. „Gewißheit" und „Gelten für das Transsubjektive" müßten ein und dasselbe sein. Es wird sich zeigen, daß in der Denknotwendigkeit und nur in ihr eine solche Gewißheit vorliegt.

Das Erkenntnisstreben befindet sich hier in wahrhaft gefahrvoller Lage. Denn welche Beschaffenheit auch immer die transsubjektiv geltende Gewißheitsart haben mag: in jedem Falle ist sie zunächst und unmittelbar ein Erlebnis meines Bewußtseins und daher immer dem Einwurfe ausgesetzt, ob der Anspruch auf transsubjektive Geltung denn wohl auch mehr als subjektiver Schein sei. Es wird sich also darum handeln, ob in der Art der neuen Gewißheitsquelle etwas diesen Einwurf Besiegendes liege.

Zugleich aber wird durch diese für das Erkenntnisbedürfnis so gefahrvolle Lage der Antrieb, eine Gewißheitsquelle mit transsubjektiver Geltung aufzufinden und zu rechtfertigen, in hohem Grade verstärkt werden. Der Erkenntnistheoretiker wird seine Aufmerksamkeit aufs höchste schärfen, er wird alle seine Kraft zusammennehmen, um sich nicht entgehen zu lassen, was das Erkenntnisverlangen aus dieser verzweifelten Lage retten könnte. Er sieht, an diesem Punkte seines Weges angelangt, sein ganzes Unternehmen in einer Art Krisis begriffen. Eine Peripetie steht

bevor — sei es zum Schlimmen oder zum Guten. Es muß sich jetzt entscheiden: entweder endet die ganze Unternehmung mit trübseliger Entsagung; oder es erscheint in einem neuen transsubjektiven Gewißheitsprinzip eine rettende Macht, und der Erkenntnistheoretiker darf einem heilvollen Ausgang entgegenstreben.

Diese rettende Macht kann nur in der Gewißheit des Denkens liegen. Wenn es dem Erkenntnistheoretiker gelingt, in dem Denken und seiner Notwendigkeit diese gesuchte Gewißheitsform aufzuweisen, so ist der Erkenntnisnihilismus überwunden. Zugleich aber wird die ganze Rechtfertigung des Denkens, die er unternimmt, jene gefahrvolle Lage des Erkennens, jenen drohenden Erkenntnisnihilismus und den daran erstarkten Antrieb, aus dieser Lage herauszukommen, zum hebenden Hintergrunde haben. Auf der einen Seite der subjektivistische Abgrund, in den alles Erkennen versinkt, — auf der anderen Seite die rettende Denknotwendigkeit. So wird sich das Ergreifen und Anerkennen der Denknotwendigkeit als eines rettenden Prinzips naturgemäß unter der Mithilfe der Gewißheit von dem Scheitern der „reinen Erfahrung" vollziehen.

Es wäre falsch, von einem künstlichen Umwege zu reden, den ich auf diese Weise nehme, um dem Denken zur Anerkennung zu verhelfen. Der von mir eingeschlagene Weg liegt durchaus in der Natur der Sache. Soll die Möglichkeit des Erkennens voraussetzungslos geprüft werden, so stößt man zunächst auf die Selbstgewißheit des eigenen Bewußtseins. Alles andere ist zunächst völlig zweifelhaft. Es gilt sonach zu sehen, was sich mit der Selbstgewißheit des eigenen Bewußtseins leisten und was nicht leisten läßt. So findet sich der Erkenntnistheoretiker vor einen drohenden Erkenntnisnihilismus gestellt. Nun erst ersteht ihm die neue Aufgabe, sich nach neuen Gewißheitsquellen umzusehen. So ist also jener scheinbare Umweg vielmehr der kürzeste und der einzig richtige Weg.

8. Die Gewissheit auf Grund des Bewusstseins sachlicher Notwendigkeit.

Indem ich in meinem Bewußtsein Umschau halte, bleibt mein Blick an einer eigenartigen Gewißheitsform haften. Überaus oft finde ich mich gewissen Vorstellungsverknüpfungen gegenüber in einer folgendermaßen gearteten Zwangslage: ich muß dieser Vorstellungsverknüpfung beipflichten, weil ich sie um der Natur der Sache willen, um die es sich in ihr handelt, als richtig anerkennen muß. Diese bestimmte Vorstellungsverbindung drängt sich mir als sachlich notwendig auf. Es steht nicht in meinem Belieben, diese bestimmten Vorstellungsinhalte anders zu verbinden und der hier vorliegenden Verbindung meine Zustimmung zu versagen. Indem ich diese Vorstellungen miteinander verknüpfe, haftet ihnen unabweislich und unwiderstehlich die Gewißheit an, sachlich zu gelten.

Diese Gewißheit unterscheidet sich für mich vollkommen deutlich von jeder anderen Nötigung. Es gibt Vorstellungen von solcher Zusammengehörigkeit, daß ich, sobald die eine gegeben ist, die andere durch den Zwang eines Erlebnisses, einer Gewohnheit, einer Stimmung, vielleicht einer krankhaften Neigung mit ihr verknüpfen muß. Ist die eine gegeben, so stellt sich unvermeidlich die andere ein. Höre ich einen gewissen Namen, so fällt mir ausnahmslos die schwere Beleidigung ein, die mir der Träger dieses Namens zugefügt hat. Es gibt Menschen, die schon bei leichter Erkrankung nicht anders können, als an ihren Tod denken. Ein Metzger wurde, wenn er sein Beil erblickte oder an es dachte, regelmäßig von der Vorstellung belästigt, daß er damit Frau und Kind töten könne. Ich habe eine Frau gekannt, die nach dem Tode ihres Kindes von der völlig absurden Vorstellung nicht loskam, an dem Tode ihres Kindes schuld zu sein. Wenn ich Geld in einen Briefumschlag gesteckt habe, so kommt mir, obgleich ich genau weiß, daß ich keinen Irrtum begangen habe, dennoch regelmäßig die Vorstellung: ich

könnte mich doch am Ende geirrt haben; und ich sehe ein zweites und drittes Mal nach. In allen diesen Fällen liegt psychologische Nötigung vor; allein das Gefühl dieser Nötigung trägt keine Spur von der Gewißheit in sich, daß hier eine sachliche Notwendigkeit sich geltend mache. In den Fällen dagegen, die ich meine, hat die Gewißheit einen überindividuellen, objektiven, sachlichen Charakter. Ich bin gewiß, gleichsam die Stimme der Sache selbst zu vernehmen. Hierdurch erhält diese Gewißheit eine ganz andere Art von Unabweislichkeit und Unwiderstehlichkeit.

Ein Beispiel. Ich hatte nachts die Gehörswahrnehmung des Heulens und Pfeifens in den Lüften und des Rüttelns an den Fensterläden. Morgens habe ich die Gesichtswahrnehmung: Zweige und Äste liegen in meinem Garten herum. Da stellt sich mir die Vorstellungsverknüpfung her: der Sturm der letzten Nacht hat diese Verwüstungen angerichtet. Und diese Vorstellungsverknüpfung wird nicht etwa von der Gewißheit begleitet, hierin einer Stimmung, Gewohnheit oder irgend einem individuellen Bedürfnis zu folgen, sondern ich habe das Bewußtsein, mit jenem Gedanken dem Gebote der Sache zu gehorchen. „Es kann nicht anders sein": „die Natur der Sache schließt jede andere Annahme aus": dies ist der Sinn der hier vorliegenden Gewißheit. Es ist eine Gewißheit auf Grund des Bewußtseins sachlicher Notwendigkeit.

Oder man nehme folgenden Fall. Jedesmal, wenn ich das Jahr 1848 nennen höre, fällt mir die Revolution dieses Jahres ein. Hier fühle ich lediglich eine Vorstellungsgewohnheit. Etwas „gesagt", „behauptet" ist mit dieser Vorstellungsgewohnheit noch keineswegs. Wenn ich dagegen zu der Behauptung übergehe: „Im Jahre 1848 entstand in Deutschland eine Revolution", so hat mein Bewußtsein hiermit eine ganz andere Haltung eingenommen. Dann bin ich mir bewußt, eine Vorstellungsverknüpfung zu vollziehen, die sich nach der Sache richtet. Wie einschneidend dieser Unterschied ist, läßt sich am besten aus solchen Fällen ersehen, in denen uns der Zwang

des Vorstellens törichte, abgeschmackte Vorstellungsverbindungen aufnötigt. Es gibt ängstliche Frauen, die durch jedes längere Warten auf Gatte, Sohn, Tochter sofort auf allerhand Vorstellungen über Unglücksfälle gebracht werden. Alles Vorhalten anderer Möglichkeiten, die die Verzögerung der Rückkehr herbeigeführt haben können, nützt nichts. Die Vorstellung: es werde sicherlich etwas „passiert" sein, ist nicht wegzubringen. Der krankhaft Ängstliche urteilt selbst: sein Vorstellungszwang gebe nicht die Notwendigkeit der Sache wieder, sei im höchsten Grade töricht, und doch bleibt die Nötigung zu dieser Vorstellungsverknüpfung weiter bestehen.

Man könnte mir erwidern: es sei doch dies alles, was ich darlege, selbstverständlich und trivial; es habe keinen Sinn, diese von jedermann zugestandenen Dinge so breit auszuführen. Wer so spräche, vergäße, worauf es mir ankommt. Daß diese aus Stimmung, Gewohnheit, krankhafter Neigung entstandenen Vorstellungsverbindungen keinen Wert für Erkennen und Wahrheit haben und so das Gegenteil von sachlicher Überlegung sind, ist freilich eine Trivialität. Aber diese Trivialität bildet auch nicht den Sinn der vorausgegangenen Darlegung. Diese läuft vielmehr darauf hinaus, daß der Erkenntnistheoretiker, wenn er die Möglichkeit des Erkennens prüfen und rechtfertigen will, sich auf die Art von Gewißheit besinnen müsse, die er dort erlebt, wo er sachliche Überlegungen anstellt. Diese Art von Gewißheit hat er zu beschreiben, und hierbei gibt es kaum ein Zuviel an Genauigkeit.

Ich vergleiche jetzt die neue Gewißheitsart, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Da fällt zunächst schon der Unterschied in die Augen, daß, während sich in dieser nichts von Notwendigkeit findet, jene vielmehr ihr Eigentümliches darin hat, daß sie Gewißheit aus dem Bewußtsein einer Notwendigkeit heraus ist. Wenn ich gewiß bin, Hunger zu spüren oder einen lauten Ton zu hören, so ist dies eine Gewißheit, die sich rein im Tatsächlichen hält. Dieser Notwendigkeitszusatz hat nun weiter, so

hat sich gezeigt, sachlichen, überpersönlichen Charakter. Die Gewißheit, um die es sich jetzt handelt, ist Gewißheit auf Grund des Bewußtseins überindividueller sachlicher Notwendigkeit. Ich bin eines Inhalts gewiß, weil ich mir bewußt bin, daß diese Gewißheit mir durch die Natur der Gegenstände, auf die sie sich bezieht, auferlegt ist. Es wäre gänzlich verkehrt, die Gewißheit, die ich von meinen reinen Erfahrungen habe, so beschreiben zu wollen.

Das, worauf es hier ankommt, kann noch durch folgende Unterscheidung verdeutlicht werden. Unter meinen Bewußtseinsinhalten kommt auch das Gefühl sachlicher Notwendigkeit vor. Wenn ich nun auf Grund der Selbstgewißheit meines Bewußtseins sage, daß ich des Gefühls sachlicher Notwendigkeit gewiß bin, so ist dies nicht das, was ich hier meine. Eine solche Feststellung stünde auf derselben Stufe wie etwa der Satz: ich bin gewiß, Durst zu spüren. Hier kommt es nicht darauf an, die Gewißheit sachlicher Notwendigkeit als ein subjektives Gefühlserlebnis zu verzeichnen, sondern vielmehr darauf, sich der sachlichen Notwendigkeit, die sich in ihr hervortut, nach dem Eigenartigen und Ausgezeichneten, was darin liegt, hinzugeben. Dort handelt es sich um einen Sonderfall innerhalb der Selbstgewißheit meines Bewußtseins: unter anderem bin ich mir auch des Gefühls sachlicher Notwendigkeit bewußt. Die Selbstgewißheit meines Bewußtseins hat zuweilen den Inhalt: „Gefühl sachlicher Notwendigkeit". Jetzt dagegen gilt es, sich die in diesem Gefühl liegende besondere Gewißheitsart zu Bewußtsein zu bringen. Und da sage ich mir denn: hier liegt eine Gewißheit vor, die ihr Gewißsein aus dem unwiderstehlichen Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit schöpft; eine Gewißheit, die in dem Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit ihren Ursprung zu haben gewiß ist.

Ich darf diese zweite Gewißheitsart als Bewußtsein der Denknotwendigkeit bezeichnen. Zunächst soll diese Bezeichnung nur um der Kürze und Bequemlichkeit des Ausdrucks willen

gewählt sein. Erst im weiteren wird sich diese Gleichsetzung rechtfertigen.

9. Die Denknotwendigkeit als Gewissheit von transsubjektiver Geltung.

Betrachte ich diese zweite Gewißheitsart noch genauer, so zeigt sich mir an ihr eine unabweisliche Beziehung auf das Transsubjektive.

Wenn ich aus dem Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit heraus urteile, so bedeutet der Vollzug dieser sachlichen Notwendigkeit stets ein Hinübergreifen in das Gebiet des Transsubjektiven. Das Gebot, der sachlichen Notwendigkeit zu folgen, ist ausnahmslos zugleich ein Gebot, das Erfahrene irgendwie durch Nichterfahrenes zu ergänzen. Meine Bewußtseinsvorgänge geben sich mir einfach als ein Tatsächliches. Um dieses rein Tatsächliche festzustellen, bedarf es nicht im geringsten des Bewußtseins der sachlichen Notwendigkeit. Wenn ich den Verlauf meiner Empfindungen oder Gefühle beschreibe, so habe ich einfach auf das Gegebene hinzublicken. Eine aus dem Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit heraus urteilende Gewißheit kommt dabei nicht in Frage. Für eine solche Gewißheit gibt es hier nichts zu tun. Es liegt ja alles hell vor mir; ich will nichts als das rein Tatsächliche aufweisen. Es wäre ein törichtes Beginnen, eine erkenntnistheoretische Dummheit, das Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit als ein Mittel zum Aufweisen des nackt Tatsächlichen heranziehen zu wollen.[1])

[1]) Nur in besonderen wissenschaftlichen Lagen, nämlich dort, wo die Bewußtseinsvorgänge besonders verwickelt und dunkel sind, so daß das unmittelbare Aufweisen sich seiner Sache nicht sicher fühlt, wird man sich zum Zwecke der Aufweisung von Tatsachen des Umweges der Folgerungen und Beweise, also des Bewußtseins sachlicher Notwendigkeit bedienen. In solchen Fällen wird das tatsächlich Vorliegende seiner Dunkelheit halber wie ein nicht tatsächlich Vorliegendes, wie ein Transsubjektives behandelt. Es liegt also auch hier nur eine scheinbare Ausnahme von dem oben Gesagten

Wo auch immer aus dem Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit heraus eine Erkenntnis erwächst, handelt es sich um ein Erschließen von Nichterfahrenem, um ein Überschreiten der Tatsächlichkeit meines Bewußtseins, um ein Meinen und Treffen transsubjektiven Sachverhaltes. Wenn die Hausfrau im Wohnzimmer auf Grund ihrer Geruchsempfindung urteilt: die Milch ist in der Küche übergelaufen; wenn der Gärtner, von einer Reise zurückkehrend, sagt: die Raupen haben in den letzten Tagen die Blätter arg zerfressen; wenn der Geschichtsforscher auf Grund der Urkunden die Perserkriege erzählt; wenn der Naturforscher auf Grund der Erfahrung die Gesetze des freien Falls ableitet, oder wenn er auf Grund dieser Gesetze ein Ereignis voraussagt, ebenso wenn er den Lauf der Planeten um die Sonne mit dem freien Fall in Zusammenhang bringt, oder wenn er die Welt der Sinnesqualitäten in eine Welt von Bewegungsvorgängen umsetzt: so wird in allen diesen Fällen auf Grund des Bewußtseins sachlicher Notwendigkeit das in der Erfahrung des erkennenden Individuums Vorliegende überschritten. Das Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit ist für mein Erkennen das Mittel des Überschreitens der Grenzen der reinen Erfahrung, das Mittel der Hinausbeförderung aus meinem Bewußtseinsumkreis. Wo auch immer dieses Bewußtsein sich geltend macht, dort sind wir dessen gewiß, daß es unvermeidlich sei, die Tatsachen der Erfahrung in irgend einer Weise und Richtung durch transsubjektive Glieder zu ergänzen.

---

vor. Die Psychologie kommt zuweilen in die bezeichnete Lage. Unter einen anderen Gesichtspunkt dagegen fällt es, wenn die Bedingungen für die Beobachtung der Bewußtseinstatsachen verbessert und zweckmäßiger gestaltet werden. Wenn der Psychologe zur Beobachtung etwa der Funktion des Unterscheidens, der Physiker zur Beobachtung von Wahrnehmungstatsachen Experimente aussinnt, so ziehen beide freilich das Bewußtsein der sachlichen Notwendigkeit reichlich heran. Allein dieses Bewußtsein steht hier nicht unmittelbar im Dienste des Beobachtens, sondern des Aussinnens der geeignetsten Bedingungen hierfür; und solches Aussinnen greift in Fülle in das Transsubjektive hinein (wie durch die Erörterungen über das transsubjektive Minimum klar werden wird). Das Beobachten selbst sonach wird hierdurch auf das Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit nicht im mindesten gegründet.

zu verknüpfen, zu unterbauen. Das Gewißwerden der reinen Erfahrung auf Denken zu gründen, wäre ein erkenntnistheoretischer Luxus. Besonders Liebmann und Lipps haben das Denken als ein solches Ergänzen ins Licht gesetzt.

Auch wenn der Mathematiker die gesetzlichen Zusammenhänge, die in dem Dreieck oder Kreise liegen, aufsucht, so bleibt er nicht etwa innerhalb der reinen Erfahrung stehen. Die gesetzmäßigen Beziehungen, die er an dem Dreieck oder Kreise aufdeckt, sind etwas den wirklich gesehenen oder in der inneren Anschauung vorgestellten Dreiecken und Kreisen verborgen Innewohnendes, überempirisch Immanentes. Was die einzelnen Dreiecke oder Kreise rein erfahrungsgemäß sind, das ist ein unglaublich Flaches und Leeres im Vergleich zu dem reichen Hintergrunde dieser gesetzmäßigen Zusammenhänge. Es könnte nun freilich der Mathematiker die gesetzlichen Beziehungen der Raumgestaltungen in dem subjektivistischen Sinne verstehen, daß sie nur Gedanken sind, zu denen der nachdenkende Mathematiker durch die Raumgestaltungen getrieben wird. Es könnte also doch scheinen, daß mindestens in diesem Falle Urteile vorliegen, die dem Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit entspringen, und die trotzdem aller Beziehung auf Transsubjektives entbehren. Genauer betrachtet verhält es sich aber nicht so. Denn auch der subjektivistischeste Mathematiker muß mindestens soviel zugeben, daß, wenn er gesetzmäßige Zusammenhänge am Dreieck oder Kreis feststellt, er damit sagen wolle: dieses Dreieck, dieser Kreis sei stellvertretend für die allgemeine, gleichbleibende Natur des Dreiecks oder Kreises; und es bestehe ein allgemeingiltiger Zusammenhang zwischen dem „reinen“ Dreieck oder Kreise und der gleichbleibenden Natur des menschlichen Denkens. Von allem weiteren sehe ich hier ab. Schon das Gesagte läßt deutlich erkennen, daß in den Sätzen des Mathematikers vom Dreieck oder Kreis zahlreiche transsubjektive Elemente enthalten sind. Und Ähnliches gilt hinsichtlich der arithmetischen Sätze. Wenn ich mit solchen Sätzen wie $2 + 3 = 5$ oder $5 - 3 = 2$ oder

$2 \times 3 = 6$ nicht bloß die Beschreibung eines individuellen Bewußtseinserlebnisses liefern, sondern etwas sachliches Notwendiges aussagen will, so liegt hierin zum mindesten soviel anerkannt, daß die Art, wie mein Bewußtsein jetzt zusammenfaßt und trennt, eine sich immerdar gleichbleibende Gesetzmäßigkeit des menschlichen Bewußtseins und jeder anderen etwa vorhandenen Intelligenz bedeute. Hiermit ist die Selbstgewißheit des Bewußtseins gewaltig überschritten und demnach in das Transsubjektive hinübergegriffen. Es bleibt also dabei, daß jedes aus dem Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit entspringende Urteil, wenn es nicht sinnlos werden will, einen transsubjektiven Gehalt in sich schließt.

Man könnte nun erwidern: mit dem allen sei nicht viel erreicht; es sei im besten Falle doch nur festgestellt, daß wir mit gewissen Vorstellungsverknüpfungen den Anspruch erheben, transsubjektiv Giltiges auszusagen; dagegen sei völlig unsicher, ob dieser Anspruch zu Recht bestehe und auf Erfüllung rechnen dürfe.[1]) Wenn jemand so spräche, läge ein Mißverständnis vor. Nicht dies will ich feststellen, daß wir mit gewissen Vorstellungen einen Anspruch auf Erkenntnis vom Transsubjektiven erheben, sondern meine Darlegungen haben den Sinn, daß in diesem Anspruch die Gewißheit liegt: es sei unmöglich, dem Anspruch keinen Glauben zu schenken, ihm sein Recht abzusprechen.

Diese Rechtmäßigkeit des Anspruches läßt sich nun freilich nicht beweisen; dies unternehmen zu wollen, wäre ein Unding. Der Erkenntnistheoretiker kann nichts weiter tun, als daß er dazu auffordert, die Gewißheit, die uns zu trans-

[1]) Diesen Einwurf erhebt beispielsweise Dürr a. a. O. S. 70 f. Dürr meint unter anderem: ein Hinweis auf das Transsubjektive sei auch in der äußeren Wahrnehmung enthalten. Ebensowenig nun, wie in dem Anspruch der äußeren Wahrnehmung, die Außenwelt zu erkennen, auch schon die Berechtigung dieses Anspruchs liege, so wenig sei der entsprechende Anspruch des Denkens an sich schon ein genügender Grund für die Annahme, daß dieser Anspruch auf Erfüllung zählen dürfe. In dieser Meinung zeigt sich deutlich, wie wenig Dürrs Einwand zu meiner Auffassung paßt.

subjektiv giltigen Annahmen treibt, mit Hingabe zu erleben und auf das darin Erlebte genau zu achten. Indem ich mich durch sachliche Notwendigkeit getrieben fühle, die reine Erfahrung zu überschreiten und Transsubjektives hinzuzudenken, kommt mir das Stehen unter einer überpersönlichen Notwendigkeit, das Beherrschtwerden von der Natur der Sache, um die es sich jeweilig handelt, so unabweislich und unwiderstehlich zu Bewußtsein, daß mir mit dem Entstehen des Anspruches auf transsubjektive Giltigkeit zugleich auch die Rechtmäßigkeit dieses Anspruches gewiß ist.

Vielleicht läßt sich das Unabweisliche dieser Gewißheit noch etwas mehr nach der Tiefe hin beschreiben. Was ich mit dem unwiderstehlich Zwingenden dieser Gewißheit meine, bringe ich am besten zum Ausdruck, indem ich sage: die Gewißheit sachlicher Notwendigkeit ist eben darin Gewißheit der logischen Notwendigkeit, logische Gewißheit. Ich will hiermit ausdrücken: die Gewißheit, die ich im Auge habe, ist von solchem Zwange, daß ich überzeugt bin, Widersinniges zu begehen, wenn ich ihr nicht gehorchte. Oder positiv: alles, was wir mit dem auszeichnenden Namen „Vernunft" meinen, steht bei dieser Gewißheit auf dem Spiele. Es geschieht im Namen der Vernunft, daß die Gewißheit sachlicher Notwendigkeit mich beherrscht und zu transsubjektiven Annahmen nötigt. Alles, was wir Beurteilen, Überlegen, Denken, Verstand, Vernunft, Wissenschaft nennen, würde uns an der Wurzel untergraben erscheinen, wenn wir dieser Gewißheit zuwider handelten.

Dies alles ist nur Beschreibung und Verdeutlichung dessen, was wir innerlich erleben, wenn wir uns dieser Gewißheit hingeben. Und nach dieser Richtung erscheint es mir eben als das Beste, das Wort „logisch" zu Hilfe zu nehmen. Dabei ist das Wort „logisch" in lebensvollem, gefülltem, vielsagendem Sinn verstanden. Wenn ich von jemandem sage: er ist ein logischer Kopf, so meine ich damit nicht etwa nur, daß er gemäß dem Satze der Identität urteilt und dem Satze vom Widerspruch auszuweichen versteht. Dann wäre logisch zu denken

wahrlich keine Kunst. Logisch denken heißt vielmehr: die Dinge gemäß den sachlich geforderten Zusammenhängen verknüpfen. Mit dem Logischen ist der Nerv des Denkens, der volle Sinn des Denkens gemeint, nicht etwa bloß die formale Seite der Widerspruchslosigkeit an ihm. Deswegen darf ich die in Frage stehende Gewißheit als logische Gewißheit bezeichnen. Es ist also von diesem Ausdruck die Einschränkung auf den leeren, unergiebigen Satz von Identität und Widerspruch durchaus fernzuhalten.[1])

Wollte ich den Sinn des Denkens noch weiter verfolgen, so würde ich auf den Satz vom Grunde stoßen. Etwas denknotwendig verknüpfen heißt: es nach Grund und Folge verknüpfen. Der Denknotwendigkeit folgen, bedeutet stets: dem Bedürfnis des Begründens Genüge tun. Die Denknotwendigkeit legt sich durchweg in Form der Abhängigkeit von Grund und Folge auseinander. Nicht der Satz der Identität oder des Widerspruchs, sondern der Satz vom Grunde ist das die Natur des Denkens ausdrückende Gesetz.

Jetzt erscheint auch der Erkenntnisnihilismus, der sich aus dem ausschließlichen Festhalten der Selbstgewißheit des Bewußtseins ergab, in einem neuen Lichte. Zunächst kann er dem Erkenntnistheoretiker nur als eine Betrachtungsweise gelten,

[1]) Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist eine logische Selbstverständlichkeit. Wenn das Logische nichts weiter bedeutete, so würde es eine wahrhaft klägliche Rolle in unseren Erkenntnisbestrebungen spielen. Das Logische besteht vielmehr in der denkenden Bewältigung der zahlreichen schwierigen Aufgaben, die uns der Erfahrungsstoff stellt. Mit dem Satze der Identität und des Widerspruchs komme ich dabei nicht den kleinsten Schritt vorwärts. Nimmt man logisch in diesem leeren Sinn, dann kann man freilich (um ein Beispiel herauszugreifen) mit Simmel (Kant. Leipzig 1904. S. 16 f.) sagen: es sei nicht logisch notwendig, nicht denknotwendig, die Dinge kausal zu verknüpfen: es sei möglich, sich eine Welt zu denken, in der das Gesetz der Kausalität nicht gilt. Ich bestreite, daß wir uns eine solche Welt wirklich denken können. Ich kann es wohl mit dem Vorstellen einer solchen Welt versuchen; sobald ich aber Ernst damit mache, die gegebenen Erfahrungen denkend zu behandeln, so stellt sich mir die Kausalitätslosigkeit der Welt als Widersinn heraus.

gegen die sich in uns gefühlsmäßige Ablehnung, Affekte des Verwerfens und Erschreckens erheben. Der Erkenntnisnihilismus erscheint zunächst wie ein Unheil, wie ein Abgrund, wie ein Hohn auf die menschlichen Bedürfnisse. Jetzt dagegen, nachdem wir das Gewißheitsprinzip der logischen Notwendigkeit gewonnen haben, erscheint der Erkenntnisnihilismus als das Äußerste an Widersinn, als ein durch und durch Widerlogisches, als Hohn auf das Denken. Darüber wird noch später zu reden sein, wo von dem „transsubjektiven Minimum" gehandelt werden wird. Auf diese Weise dient das Widerlogische des Erkenntnisnihilismus wesentlich dazu, die Überzeugungskraft der Denknotwendigkeit zu stärken. Wollten wir uns weigern, die Denknotwendigkeit anzuerkennen, so würden wir dem widerlogischen Erkenntnisnihilismus verfallen.

10. Die transsubjektive Bedeutung der Denkakte.

Neben die Selbstgewißheit des Bewußtseins hat sich als zweite Gewißheitsart das Bewußtsein der sachlichen Notwendigkeit gestellt. Mit diesem Bewußtsein ist, so sahen wir weiter, zugleich immer Gewißheit vom Transsubjektiven gegeben.

Für diese zweite Gewißheitsart führte ich auch die Namen „Bewußtsein der Denknotwendigkeit" und „logische Gewißheit" ein. Es gilt nun zu prüfen, ob diese Einführung vollberechtigt ist. Ist in einem jeden Denkakt als solchem denn auch wirklich Gewißheit vom Transsubjektiven enthalten? Gibt es nicht auch Denkakte, die mit Gewißheit vom Transsubjektiven nichts zu tun haben?[1])

[1]) Von den zahlreichen Erkenntnistheoretikern, die diese Frage im entgegengesetzten Sinne beantworten, nenne ich Raoul Richter. Gegenüber dem Unerfahrbaren, so führt er aus, versagt die Denknotwendigkeit durchaus (Der Skeptizismus in der Philosophie. 1. Band. Leipzig 1904. S. 215). Meine vorangegangenen und folgenden Ausführungen zeigen, daß im Gegenteil die Denknotwendigkeit nur durch den Reiz des Unerfahrbaren in Bewegung gesetzt wird und stets einen Schritt ins Unerfahrbare bedeutet.

Mindestens besteht der Schein, daß es rein intrasubjektive Denkakte gibt. Denn alles, was ich von den Zuständen und Vorgängen meines Bewußtseins weiß und aussage, nimmt die Form des Urteils an, fällt also unter die Denkakte. Alle Urteile, in denen unmittelbar von mir erfahrene Bewußtseinstatsachen behauptet werden, sind Denkakte, und doch geht ihnen alle transsubjektive Bedeutung ab. Sie wollen ja in keiner Hinsicht über den Umkreis meines Bewußtseins hinausgreifen. Ich will diese Urteile kurz als reine Erfahrungsurteile bezeichnen. Und es fragt sich also: wie läßt sich angesichts dieser Urteile meine Behauptung festhalten, daß in der Denknotwendigkeit durchweg Gewißheit vom Transsubjektiven gegeben ist?

Die Antwort lautet: die reinen Erfahrungsurteile sind keine vollen und echten Denkakte; inhaltlich beruhen sie auf der Selbstgewißheit des Bewußtseins; nur in formaler Hinsicht stehen sie auf der Stufe des Denkens. Wenn ich sage: „ich spüre Ermüdung", oder „in meinem Gesichtsfelde erscheinen flammenartige Gebilde", oder „meine Erinnerungsbilder sind schwächer und unbestimmter als meine Sinneswahrnehmungen", so liegen hier Sätze vor, deren Inhalt nicht etwa darum gilt, weil erst die Notwendigkeit des Denkens auf ihn hinführte, sondern lediglich darum, weil mir die Selbstgewißheit des Bewußtseins ihn aufweist. Ich berufe mich auf das in dem fünften und sechsten Abschnitt Dargelegte. Nur die Form, in die der Selbstgewißheits-Inhalt gebracht ist, gehört dem Denken an. Der Selbstgewißheits-Inhalt leiht, insbesondere zum Zwecke der Mitteilung, die Form des Urteils von den Denkakten und gliedert und streckt sich nun nach dieser geliehenen Form.

Nach dieser formalen Seite nun hat das reine Erfahrungsurteil in der Tat transsubjektive Bedeutung. Inwiefern die Äußerung „ich spüre Durst" ein Urteil, eine Behauptung sein will, erhebt sie den Anspruch auf Anerkennung von Seite aller denkenden Wesen, auf Allgemeingiltigkeit. Es ist also in dem reinen Erfahrungsurteil nach seiner formalen Seite

hin das Vorhandensein unbestimmt vieler denkender Wesen, also eine ganze transsubjektive Welt, stillschweigend mit gedacht. Allgemeingiltigkeit ohne implicite mitgedachte fremde Bewußtseine, die von denselben Denkgesetzen wie ich beherrscht sind, wäre ein Unding. So schließen also die reinen Erfahrungsurteile, insoweit sie Denkakte sind, eine Gewißheit von Transsubjektivem in sich ein. Und es ist demnach unrichtig, die reinen Erfahrungsurteile als Einwand gegen den Satz, daß jeder Denkakt vom Transsubjektiven Gewißheit gibt, zu benutzen.

So sind also zwei Arten von Denkakten zu unterscheiden: die nur formalen und die vollen. Formal nenne ich die Denkakte, deren Inhalt uns auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins gewiß ist, und die daher nur insofern, als sie Anerkennung beanspruchen, Denkakte sind. Es sind dies die reinen Erfahrungsurteile. Leihweise kleiden sie sich in die Form des Denkens. Ihnen stehen die vollen Denkakte gegenüber: hier besteht nicht nur der Anspruch auf Allgemeingiltigkeit, sondern hier ist zugleich der Inhalt auf Grund von Denknotwendigkeit gewonnen. Mit anderen Worten: hier ist im Inhalte des Denkaktes ein transsubjektiver Sachverhalt in irgend einem Umfange und Grade mit erfaßt.

So darf also jetzt gesagt werden: der volle Denkakt greift nach zwei Richtungen in das Transsubjektive hinaus: nach Seite der Allgemeingiltigkeit und der Seinsgiltigkeit. Unter Seinsgiltigkeit verstehe ich die transsubjektive Bedeutung, die wir vermöge der Denknotwendigkeit dem Inhalte des Urteils geben. Die Seinsgiltigkeit bezieht sich auf den transsubjektiven Sachverhalt, den wir mit dem Inhalt des Denkakts zu treffen behaupten. Die Allgemeingiltigkeit dagegen betrifft nur die von jedem Denkakt geforderte Anerkennung von Seite aller Denkenden.[1])

[1]) Auch W. Freytag ist der Überzeugung, daß das Denken notwendig zur Anerkennung des Transsubjektiven oder, wie er sagt, des Transzendenten führt. Er weist dem Positivismus gegenüber nach, daß das, was die Erkenntnis zur Erkenntnis macht, nicht selbst etwas Gegebenes ist, sondern etwas, das

Die transsubjektive Giltigkeit der Denkakte wäre nun von vornherein hinfällig, wenn jene Überlegung recht hätte, die von Berkeley bis zu Schuppe und Schubert-Soldern immer und immer wieder als der prinzipiellste Grund für die Einschränkung des Erkennens auf das Bewußtseinsimmanente angeführt wird. Diese Überlegung sagt: alles, was ich erkenne, ist für mein Vorstellen gegenwärtig; behaupte ich nun, ein Seiendes, das unabhängig von meinem Vorstellen besteht, zu erkennen, so begehe ich einen Widerspruch; denn dieses Etwas, das ich als ein von meinem Vorstellen unabhängig bestehendes Seiendes zu erkennen behaupte, wird doch, indem ich es erkenne, tatsächlich von mir vorgestellt; also kann ich immer nur Vorgestelltes, niemals ein Transsubjektives erkennen. Ich sehe hierin nicht etwa Tiefsinn, der über sich noch nicht klar geworden ist, oder der sich in der Hülle von Einseitigkeit und Irrtum birgt, sondern einen ganz gemeinen, groben Fehlschluß. Ein Widerspruch entsteht doch nur dann, wenn innerhalb eines Vorstellungsinhaltes zwei Merkmale einander widersprechen. Wollte ich also von einem Vorstellungsinhalte, der das Merkmal des Bewußtseinsunabhängigen hat, zugleich das Merkmal des Vorgestelltseins aussagen, so wäre dies ein Widerspruch. Der gänzlich naive Realist bewegt sich in solchem Widerspruch. Er könnte etwa sagen: was ich sehe, das ist die Sonne an sich. In diesem Falle spricht er einem bewußtseinsunabhängigen Sein zugleich das Merkmal des Vorhandenseins in seinem eigenen Bewußtsein zu. Jener Schluß dagegen erfindet einen Widerspruch dadurch, daß er aus der unmittelbaren Daseinsform meiner Vorstellungsinhalte, das heißt aus der selbstverständlichen Tatsache, daß sie von meinem Bewußtsein vorgestellt

zu dem Gegebenen hinzukommt. Wir könnten nie ein Urteil abgeben, wenn wir lediglich auf das Gegebene beschränkt wären (Der Realismus und das Transzendenzproblem, S. 123 ff.). Dagegen wollen mir die „Beweise", die er für die Transzendenz des Denkens unternimmt (a. a. O., S. 108 ff., S. 124 ff.), nicht recht einleuchten. Mir scheinen diese „Beweise" zu sehr den Charakter formalistischer Bewußtseinsdialektik an sich zu tragen.

werden, ein Inhaltsmerkmal macht. So entsteht die törichte Forderung, daß jeder Vorstellungsinhalt in seinen Merkmalen sich in Übereinstimmung mit dem Merkmal des Vorgestelltwerdens befinden müsse. Diese Forderung ist sonach durch fälschliche Verwandlung der unmittelbaren Daseinsweise meiner Gedanken in ein Merkmal des Gedankeninhalts entstanden.[1])

11. Der transsubjektive Inhalt der Denkakte in seiner bewussten und seiner unbewussten Form.

Hinsichtlich der transsubjektiven Giltigkeit der Denkakte macht sich folgender wichtige Unterschied bemerkbar.

Der transsubjektive Sachverhalt wird in dem Denkakte entweder mit Bewußtsein oder stillschweigend, implicite, unbewußt gedacht. Unter diesem unbewußten Mitdenken eines transsubjektiven Sachverhalts verstehe ich nichts Geheimnisvolles. Unablässig vollziehen wir Denkakte, mit denen wir mehr Transsubjektives meinen, als wir mit ausdrücklichem Bewußtsein darin denken. Geben wir uns Rechenschaft, was der logische Sinn irgend eines Urteils ist, so kommen wir oft in die Lage, uns zu sagen, daß wir diesen oder jenen transsubjektiven Sachverhalt, ohne ihn freilich mit Bewußtsein gedacht zu haben, doch mitgemeint haben. Dieses unbewußte Mitmeinen eines transsubjektiven Sachverhaltes bedeutet eine eigentümliche Stellung des Bewußtseins zu einem Denkakte. Diese eigentümliche Stellung findet dann statt, wenn wir zu dem Bewußtsein eines mit einem Denkakt gemeinten transsubjektiven Sachverhaltes nicht schon durch das einfache, unmittelbare Vollziehen

[1]) Ähnlich weist Külpe in der „Einleitung in die Philosophie" S. 156 f. das von ihm so genannte „logische Argument" des Konszientialismus zurück. Auch mit dem Kern der Ausführungen, in denen W. Freytag den konszientialistischen Grundgedanken widerlegt (a. a. O. S. 97 ff.), steht das oben Dargelegte im Einklang.

des Denkaktes, sondern erst nachträglich dadurch kommen, daß wir uns auf den logischen Sinn des vollzogenen Denkaktes kritisch besinnen. Wir haben es also mit einem hypothetischen Bewußtsein vom Transsubjektiven zu tun. Falls wir uns klar machen, was das Urteil logisch sagen will, so stoßen wir auf ein Mehr an transsubjektivem Gehalt, als wir darin ausdrücklich gedacht haben. Erst dadurch, daß wir dieses unbewußt in den Denkakten mitgemeinte Transsubjektive hinzunehmen, tritt uns die transsubjektive Bedeutung der Denkakte in ihrer vollen Tragweite vor Augen.

Wenn jemand sagt: im Frühling blühen die Kirschbäume, so meint er mit diesem Urteil, wenn er sich über das denknotwendig in ihm Enthaltene Rechenschaft gibt, eine nicht geringe Fülle transsubjektiven Sachverhaltes. Wer sich, indem er jene Behauptung ausspricht, recht versteht, meint hiermit, daß den Gesichtsbildern von blühenden Bäumen, die die Menschen jedesmal im Frühling haben, ein kontinuierliches bewußtseinsunabhängiges Seiendes (dessen Beschaffenheit freilich sehr verschieden vorgestellt werden kann) entspricht, und daß dieses den blühenden Kirschbäumen entsprechende Seiende nicht nur in sich selbst gesetzmäßig geordnet, sondern auch einem umfassenden gesetzmäßigen Zusammenhange, der „Natur", eingefügt ist, und daß auch die wahrnehmenden Menschen mit diesem gesetzmäßig verknüpften Ganzen in gesetzmäßiger Beziehung stehen. Nun besteht aber für den Urteilenden keineswegs die Notwendigkeit, daß er, indem er jenes Urteil ausspricht, sich diesen transsubjektiven Sachverhalt mit Bewußtsein vor Augen hält; vielmehr ist es in den allermeisten Fällen so, daß der Urteilende den bezeichneten transsubjektiven Sachverhalt entweder ganz oder teilweise nur stillschweigend und unbewußt meint. Erst wenn er durch irgend einen Umstand sich veranlaßt sieht, sich darüber klar zu werden, was mit dem Urteil logischer Weise gemeint sei, bringt er sich jene transsubjektiven Zusammenhänge zum Bewußtsein. Ohne das stillschweigende Mitdenken jener

transsubjektiven Zusammenhänge würde, so sagt er sich, jenes Urteil ein undurchdachtes, ja den Anforderungen des Denkens widersprechendes, sinnloses Gerede sein.

Oder man nehme das Urteil: die alten Griechen leisteten in der Bildhauerkunst Vollendetes. Welche ungeheure Masse transsubjektiven Seienden und transsubjektiver Zusammenhänge ist hier implicite mitgemeint! Schon der in diesem Urteil stillschweigend mitgesetzte Begriff „Menschheit" enthält eine gewaltige Menge transsubjektiver Wirklichkeit in sich. Jenes Urteil hat ferner nur dann einen Sinn, wenn das Bestehen einer Überlieferung von den alten Griechen bis auf unsere Tage angenommen und diese Überlieferung als glaubwürdig anerkannt ist: wenn weiter von den ausgegrabenen und jetzt irgendwo aufgestellten Bildwerken angenommen wird, daß ihnen transsubjektive Dinge entsprechen, die unabhängig von den Millionen wechselnder Bewußtseine der vorübergehenden Menschengeschlechter dauernd bestanden haben. Von der Heraushebung weiteren transsubjektiven Gehaltes aus jenem Urteil sehe ich ab. Schon das Gesagte läßt deutlich genug erkennen, daß auch bei diesem zweiten Urteil der bezeichnete transsubjektive Gehalt in der Regel nicht mit Bewußtsein gedacht wird, sondern mindestens teilweise nur in der Form des unbewußten Mitgedachtseins, nur in der Weise des hypothetischen Bewußtseins vorhanden ist.

Noch auf eine Folgeerscheinung des eben dargelegten Unterschiedes will ich aufmerksam machen. Besteht ein Unterschied zwischen dem mit Bewußtsein gedachten und dem nur implicite mitgesetzten transsubjektiven Gehalt eines Urteils, so kann natürlich auch der Fall vorkommen, daß jemand nicht im Stande ist, über die in seinem eigenen Denken stillschweigend mitgemeinten transsubjektiven Bestandteile Rechenschaft zu geben, sondern daß er sich über das Transsubjektive in seinen eigenen Urteilen täuscht, es teilweise oder ganz verkennt und in Abrede stellt. Und wenn ein fremder kritischer Beurteiler ihn über den transsubjektiven Sinn seiner Urteile aufklärt, so

kann es kommen, daß er dessen Worte nicht versteht, sich gegen sie verstockt und dabei bleibt, den Sinn seiner eigenen Denkakte in transsubjektiver Hinsicht verkehrt anzugeben. Diese Selbsttäuschung wird besonders dann verhängnisvoll, wenn es sich um große philosophische Strömungen handelt, die das in ihrem eigenen Standpunkt mitgedachte Transsubjektive verkennen und sich so gebärden, als ob sie sich nur im Intrasubjektiven bewegten. Die Philosophie der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit ist dem Transsubjektiven gegenüber voll von Ängstlichkeit und Widerwillen. Alles, was man immanente Philosophie, Positivismus, Empiriokritizismus, Konszientialismus nennt, kennzeichnet sich durch hastigen Eifer, das Transsubjektive los zu werden. Und doch bedeuten die Grundannahmen dieser Denkweisen nur dann überhaupt etwas Verständliches, wenn offen anerkannt wird, daß durch sie die Tatsachen der reinen Erfahrung nach verschiedenen Richtungen hin transsubjektiv ergänzt und geordnet werden. Leugnet man den transsubjektiven Sinn jener Grundannahmen, so werden diese zu törichten und abgeschmackten Behauptungen. Nur ein fast unglaublicher Mangel an Selbstverständnis macht es möglich, daß jene philosophischen Richtungen in dem Glauben leben können, als ob sie des Transsubjektiven nicht bedürften. Selbst durch die äußersten Verstiegenheiten der Metaphysik ist in die Philosophie kaum jemals so viel Verwirrung gebracht worden wie durch die erkenntnistheoretischen Selbsttäuschungen und Verranntheiten jener modernen Strömungen.[1]) Es herrscht

[1]) Busse wählt für die Begründung der Erkenntnistheorie den Weg, daß er in den skeptischen und subjektivistischen Standpunkten die in ihnen unbewußt und widerwillig enthaltene Anerkennung der Denknotwendigkeit und mannigfaltiger auf ihrer Grundlage gemachten metaphysischen Annahmen aufzeigt (Philosophie und Erkenntnistheorie. 1. Band. Leipzig 1894. S. 7—112). Der von Busse gewählte Weg hat mit dem von mir eingeschlagenen die Ähnlichkeit, daß beide Male ein Ausgangspunkt genommen wird, der unser Erkenntnisbedürfnis mit scharfer Unbefriedigung erfüllt, und daß diese Unbefriedigung der Antrieb ist, der zur Anerkennung der Denknotwendigkeit und ihrer transsubjektiven Bedeutung nötigt. Der große Unterschied besteht

in ihnen eine seltsame Mischung von überscharfem, künstelndem Skeptizismus und wahrhaft kindlicher Besinnungslosigkeit, von übersteigerter Wirklichkeitssucht und ängstlicher Wirklichkeitsscheu.

12. Das transsubjektive Minimum in seiner prinzipiellen Bedeutung.

Wenn jeder Denkakt, wie wir sahen, irgendwie in das Transsubjektive hinübergreift, so legt sich die Frage nahe, ob nicht das in den einfachsten Urteilen gemeinte Transsubjektive gewisse Gemeinsamkeiten aufweise und sich so gemäß diesem gemeinsamen Kern auf den gleichen Ausdruck bringen lasse. In der Tat findet man, daß alle einfachsten Urteile, wenn man sie nach dem von ihnen implicite gemeinten transsubjektiven Gehalte durchdenkt, in gewissen transsubjektiven Sachverhalten, die sie als denknotwendig vorhanden annehmen, übereinstimmen. Ich bezeichne den Inbegriff dieses von den einfachsten Urteilen in gleicher Weise denknotwendig anerkannten transsubjektiven Sachverhalts als das Mindestmaß des Transsubjektiven, als transsubjektives Minimum. Es gilt jetzt, das transsubjektive Minimum zu bestimmen. Das heißt: wir wollen uns darüber Rechenschaft geben, auf welche transsubjektive Annahmen selbst

jedoch darin, daß bei Busse diesen Ausgangspunkt die verschiedenen skeptischen und subjektivistischen Standpunkte bilden, die nun auf die in ihnen versteckten metaphysischen Voraussetzungen hin untersucht werden, während bei mir die Untersuchung unmittelbar und geradezu an die subjektivistische Gewißheitsquelle selber herantritt, diese erstens nach ihrem positiven Werte für das Erkennen, sodann aber nach ihren für das Erkennen ungenügenden Seiten beschreibt und uns durch Herauskehrung dieses ungenügenden Charakters den Antrieb erteilt, uns nach einer weiteren, befriedigenderen Gewißheitsquelle umzusehen, als welche sich uns denn dann die Denknotwendigkeit erweist. Busses Methode ist daher im wesentlichen begriffliche Folgerung, während die meinige in dem Beschreiben und Zergliedern von unmittelbar innerlich Erlebtem besteht.

die einfachsten Urteile übereinstimmend mit Notwendigkeit hinweisen.

Wenn ich von einfachsten Urteilen rede, so meine ich damit Urteile, die nicht kausale Verhältnisse, nicht Gesetzmäßigkeiten, sondern nur Tatsachen aussprechen, und die dies nicht auf Grund wissenschaftlicher Forschung tun, sondern mittelst des Denkens, wie es alltäglich ausgeübt wird. Ich denke also an Urteile, wie beispielsweise „jetzt scheint die Sonne", „das Veilchen ist wohlriechend", „die Menschen sind sterblich", „Bismarck war Reichskanzler". Was für transsubjektive Forderungen werden in Urteilen, wie diese es sind, als erfüllt angesehen?

Das transsubjektive Minimum zu durchdenken, ist darum von der allergrößten Wichtigkeit, weil darin in besonderem Grade eine Selbstbewährung der Denknotwendigkeit und ihrer transsubjektiven Bedeutung liegt. Wir haben ja gesehen: die Denknotwendigkeit läßt sich nicht beweisen, nicht aus höheren Gründen ableiten. Sie läßt sich nur dadurch zur Gewißheit erheben, daß man sie erlebt und sich über das in ihr Erlebte Rechenschaft gibt. Nur indem man wirklich denkt und sich dabei unter den Eindruck des Denkzwanges stellt, bewährt sich die Kraft des Denkens. Indem sich uns beim denkenden Bearbeiten der Erfahrung auf Schritt und Tritt die Notwendigkeit ergibt, aus Erfahrenem auf Nichterfahrenes zu schließen, erleben wir das Zwingende dieser Notwendigkeit in einer Weise, daß wir nicht anders können als der transsubjektiven Kraft des Denkens vertrauen. Unter allen Bewährungen der Denknotwendigkeit durch wirkliches Denken nun ragt die von dem transsubjektiven Minimum geleistete Bewährung besonders hervor. Denn beim Durchdenken der das transsubjektive Minimum ausmachenden transsubjektiven Forderungen liegt die Sache so, daß, wenn man so hartnäckig ist, der transsubjektiven Giltigkeit dieser Forderungen keinen Glauben zu schenken, nichts übrig bleibt als in dem Seienden das Gegenteil von Ordnung und Zusammenhang zu erblicken, sich bei

der Vorstellung eines wahnwitzigen Chaos zu beruhigen und absurden Zufall oder albernes Wunder als Weltherrscher anzunehmen. Auf dieses Entweder-Oder treffen wir bei jeder der im transsubjektiven Minimum enthaltenen Erschließungen: gehorcht man der transsubjektiven Denknotwendigkeit, so wird die Welt verständlich, das Seiende lichtet sich, gewinnt Sinn und Zusammenhang; verweigert man dem transsubjektiven Denken sein Gehör, so muß man sich entschließen, das Seiende als ein läppisches Wirrsal, als Tummelplatz von Zufall und Wunder stumpfsinnig hinzunehmen. Nirgends tritt uns dieses Entweder-Oder so grell entgegen als im Durchdenken des transsubjektiven Minimums.

Besäßen die das transsubjektive Minimum bildenden Annahmen nicht diese unbedingt einleuchtende Kraft, so läge die Sache auch nicht so, daß sie auch in den einfachsten Denkakten stillschweigend mit anerkannt würden. Nur weil sie von so unbedingt einleuchtender Kraft sind, bilden sie gleichsam das selbstverständliche Element, in dem sich unser Denken bewegt. Jeder, der das in seinen Denkakten Vollzogene sich kritisch zum Bewußtsein zu bringen im Stande ist und hierin nicht durch verdrehte, verkünstelte erkenntnistheoretische Grundsätze gestört wird, findet daher auch in seinen einfachsten Denkakten, sobald er sie bis zu Ende durchdenkt, das transsubjektive Minimum als darin mitgesetzt vor.

Es gilt jetzt also das transsubjektive Minimum auseinanderzubreiten und die Forderungen, aus denen es besteht, der Reihe nach in ihrer Denknotwendigkeit darzutun.

13. Das transsubjektive Minimum:
a) die fremden Bewusstseine.

Jeder Denkakt tritt mit der Forderung der Allgemeingiltigkeit auf. Sonach liegt in jedem Denkakt die Anerkennung eingeschlossen, daß es — unbestimmt viele — fremde denkende

Bewußtseine gibt. Die Abweisung des Solipsismus gehört zum logischen Sinn eines jeden Denkaktes. Ich hebe das Dasein fremder denkender Bewußtseine als erstes Glied des transsubjektiven Minimums heraus.

Sodann aber gibt es eine Menge einfacher Urteile, die durch ihren Inhalt das Dasein fremder Bewußtseine fordern. Wenn ich die im zehnten Abschnitt eingeführte Ausdrucksweise anwende, so darf ich sagen: jeder Denkakt setzt durch seine Allgemeingiltigkeit das Dasein anderer denkender Individuen voraus; einige Denkakte fordern außerdem auch vermöge ihrer Seinsgiltigkeit das Dasein anderer Bewußtseine. Wenn ich sage: die alten Griechen pflegten die Künste, oder: das Genie ist selten glücklich, so gehört hier fremdes Bewußtsein zum Inhalt dieser Urteile. Sage ich dagegen: Wasser gefriert bei Null Grad Celsius, so ist es hier nur die geforderte Allgemeingiltigkeit, wodurch auf das Dasein fremder Bewußtseine hingewiesen wird.

Liegt denn nun wirklich in der Annahme fremder Bewußtseine etwas Denknotwendiges vor? Es gilt diese Annahme zu begründen.

Die Begründung besteht in dem Hinweis auf das klare Entweder-Oder, das sich für mein Denken angesichts der Tatsache ergibt, daß in meinem Gesichtsfelde unzählige Gestalten auftauchen, die nach Aussehen, Bewegungen, Sprache in unzweideutiger Weise dem, was ich als meinen eigenen Leib erfahre, nächstverwandt sind. Diese Gewalten zwingen durch alles, was ich an ihnen wahrnehme, vermöge analogiemäßigen Schließens (dessen Auseinanderlegung ich mir wohl ersparen darf) mein Denken zu der transsubjektiven Annahme: einer jeden jener Gestalten entspricht je ein Bewußtsein, das meinem Bewußtsein in allen Grundzügen gleich ist. Die Wahrnehmungsinhalte, auf Grund deren ich zu dieser Annahme komme, sind intrasubjektiv; die fremden Bewußtseine dagegen sind für mich immerdar ein Jenseits. Nichtsdestoweniger traue ich meinem Denken die Macht zu, die erkenntnistheoretische Kluft zu über-

winden und etwas für das transsubjektive Jenseits Giltiges festzustellen. Denn durch diese Annahme wird das Auftreten, Gebaren und Treiben jener Gestalten mit einem Schlage verständlich. Durch den Hintergrund der fremden, mit mir wesensgleichen Bewußtseine wird mit einem Male aus jenen sinnlosen Gruppierungen und Verschiebungen in meinem Gesichts- und Gehörsfelde eine durchsichtige, zusammenhängende Menschenwelt. Versteife ich mich dagegen darauf, diesem Denkzwange nicht zu gehorchen, ziehe ich mich auf das erste Gewißheitsprinzip, die Selbstgewißheit meines Bewußtseins, zurück, so wird mir das Auftreten der meinem Leibe ähnlichen Gestalten, ihr Sprechen, Sichbewegen, Handeln schlechtweg unverständlich. Alles, was ich von Menschen sehe, höre oder sonstwie erfahre, sinkt dann zu einer Reihe von Traumwirrsalen herab. Es bleibt mir nichts anderes übrig, als mich stumpfsinnig an die Vorstellung zu gewöhnen, daß ich, indem ich mit anderen „Menschen" spreche und verkehre, mich in der allergröbsten Selbsttäuschung befinde, da diese sogenannten „Menschen" doch nur Wahrnehmungsinhalte innerhalb meines Bewußtseins sind. Sollte ich mir in diesen Zustand noch meine Affekte hinübergerettet haben, so müßte ich teils lachen, teils staunen über die grotesken Komödien, die mir meine Gesichts- und Gehörswahrnehmungsinhalte aufführen. Für jeden Fall aber müßte ich mich an die Vorstellung gewöhnen, trotz meiner jämmerlichen Endlichkeit das Einzige, was es gibt, zu sein. Ich müßte darnach trachten, auf alles, was man Verstand, Vernunft und Geistesgesundheit nennt, zu verzichten und mich mit Gelassenheit in meine Verrücktheit zu finden. Dies ist das klare Entweder-Oder, von dem ich vorhin sprach.

Der Schritt, der mit dem Schließen auf das Dasein fremder Bewußtseine getan wird, ist in seiner Tragweite wohl zu überlegen. Indem ich, durch Denken genötigt, das Dasein fremder Bewußtseine annehme, habe ich damit es für möglich erklärt, daß Vorstellungen, die ich habe, ein von meinem Bewußtsein unabhängiges Sein bedeuten, in mein Bewußtseinsjenseits for-

dernd hinübergreifen. In den verschiedenen konszientialistischen und verwandten Richtungen wird immer und immer wieder der (schon im zehnten Abschnitt erwähnte und widerlegte) Grundsatz hingestellt, daß man keinen von seinem Vorgestelltwerden unabhängigen Gegenstand vorstellen könne; denn indem man den Gegenstand in seiner Unabhängigkeit vom Vorgestelltwerden vorstelle, mache man ihn ja ebendamit schon zu einem vorgestellten. Wer das Dasein fremder Bewußtseine annimmt, hat ebenhierdurch diesen Grundsatz für hinfällig und prinzipiell das Transsubjektive für erkennbar erklärt.[1]) Er ist also nicht berechtigt, dem Philosophen, der das Dasein transsubjektiver Dinge, einer transsubjektiven Körperwelt, transsubjektiver Kräfte und Gesetze annimmt, mit einem Wort: dem erkenntnistheoretischen Realisten den Einwand zu machen, daß es unerlaubt sei, ein unvorgestelltes Dasein erkennen zu wollen. Hat er doch selbst mit der Annahme fremder Bewußtseine unvorgestelltes Dasein in Fülle angenommen.

Und umgekehrt: wenn ein Philosoph, mag er sich nun zu Berkeley, Hume oder Kant bekennen, mag er auf dem Boden des Neukantianismus, des Positivismus oder der immanenten Philosophie stehen, den Grundsatz ausspricht, es sei unmöglich, das Erkennen sich auf unvorgestellte Gegenstände erstrecken zu lassen, so hat er damit das Recht verwirkt, das Dasein fremder, von seinem Bewußtsein unabhängiger Subjekte anzunehmen und von einer Geisteswelt zu sprechen. Und da das Denken stets auf Transsubjektives geht, so hat ein solcher Philosoph auch das Recht verloren, das Denken in irgend welcher Richtung zu Hilfe zu nehmen.[2])

[1]) Man vergleiche hierzu die richtigen Ausführungen Erhardts in seiner Metaphysik, Band 1, S. 555 ff.

[2]) Dies ist gegen Raoul Richter gesagt, der großen Nachdruck darauf legt, daß der „extreme Idealist" berechtigt sei, die reine Erfahrung logisch zu deuten (Der Skeptizismus in der Philosophie. 1. Band. Leipzig 1904. S. 181, 195 ff., 203 f., 362). Sobald der „extreme Idealismus" den Grundsatz hat, daß kein unvorgestellter Gegenstand erkannt werden kann, ist er hierzu nicht berechtigt. Diesen Grundsatz nun eben aber sieht Richter ausdrücklich

14. Das transsubjektive Minimum:
b) das kontinuierliche Bestehen transsubjektiver Wesenheiten.

Wenn ich sage: jetzt geht die Sonne unter, und wenn ich diesen Satz als denkende Behauptung ausspreche, so finde ich, falls ich mir über den logischen Sinn dieser Behauptung Rechenschaft gebe, darin die Annahme, daß dem jetzt gesehenen Sonnenbilde und meinen früheren Gesichtswahrnehmungen von der Sonne ein kontinuierliches transsubjektives Etwas zu Grunde liegt. Je nachdem ich mich zu dieser oder jener Ansicht über das naturwissenschaftliche Grundgefüge der Materie bekenne, und je nachdem ich die Materie etwa auf die Leibnizischen Monaden oder die Realen Herbarts oder die Willenseinheiten Wundts zurückführe, werde ich mir natürlich dieses kontinuierliche Etwas in sehr verschiedenen Formen vorstellen. Diese Ausgestaltung des kontinuierlichen Etwas gehört nicht mehr zum „transsubjektiven Minimum", liegt vielmehr weit darüber hinaus.

Negativ läßt sich das transsubjektive Minimum nach dieser Seite hin so fassen: es ist *denkunmöglich*, mit dem Urteil: „jetzt geht die Sonne unter" den Sinn zu verbinden, daß das *jetzt* in mir vorhandene Sonnenbild mit den *früher* in mir vorhanden gewesenen Sonnenbildern nichts zu tun habe, und daß überhaupt das *jedesmal* von mir gesehene Sonnenbild etwas schlechtweg Neues sei, einen gänzlichen Anfang gegenüber dem jeweilig vorausgegangenen Sonnenbilde bedeute, so daß also meine Sonnenbilder keinen Zusammenhalt an einem kontinuierlichen transsubjektiven Etwas (der Sonne „an sich")

als zum Kern des extremen Realismus gehörig an (S. 181). Oder man lese etwa Simmels „Kant" (Leipzig 1904): Simmel bekennt sich zu dem Satze, daß unser Vorstellen nicht über sich hinaus kann (S. 60), und doch kommt es ihm nicht entfernt in den Sinn, auf den Standpunkt des Solipsismus hinüberzutreten; ja er behauptet, daß jener Grundsatz die Erfahrungswissenschaften in ihrem Wahrheitswerte völlig unangerührt lasse (S. 58 f.).

besäßen, sondern mit jedem weiteren Sonnenbilde in mir die Sonne selbst geradezu neu entstünde.

Es gilt nun näher zuzusehen, ob die Annahme transsubjektiver kontinuierlicher Wesenheiten in der Tat unausweichlich denknotwendig ist. Transsubjektive Wesenheit ist mir dabei völlig gleichbedeutend mit transsubjektivem Etwas. Von dem Worte „Etwas" läßt sich nicht gut die Mehrzahl bilden.

Ich gehe beispielsweise von folgendem Sachverhalt aus. Ich sehe jetzt die Sonne, das mir gegenüberstehende Haus, meine Hand. Sodann schließe ich die Augen, schlafe vielleicht ein, oder ich wende mich um, oder ein Gegenstand schiebt sich dazwischen. Hiermit verschwindet das Wahrnehmungsbild der Sonne oder dieses Hauses oder meiner Hand schlechtweg aus meinem Gesichtsfelde. Für mein Gesichtsfeld sind diese Bilder einfach zunichte geworden. Es sind in Hinsicht auf sie Wahrnehmungspausen eingetreten. Zum Überfluß (das heißt: wiewohl es für unsere Frage nicht notwendig ist) setze ich weiter voraus, daß auch in meiner Erinnerung nichts, rein nichts von jenen Bildern zu finden ist. Nach längerer oder kürzerer Zeit öffne ich die Augen, wache auf oder wende mich wieder um, oder der vorgeschobene Gegenstand ist beseitigt: jetzt sehe ich wieder die Sonne, dieses Haus, meine Hand. Dies ist der von mir vorausgesetzte in der reinen Erfahrung vorliegende Sachverhalt. Ihm gegenüber besteht für mein denkendes Bewußtsein folgendes klares Entweder-Oder.

Entweder gehorche ich der Denknotwendigkeit. Dann sage ich mir: wenn es nicht wunderbarster, tollster Zufall, ein Spott auf alle Verständlichkeit sein soll, daß sich mir in meinem Gesichtsfelde das Bild der Sonne, des gegenüberliegenden Hauses, meiner rechten Hand unzählige Male darbietet, und daß dies immer geschieht, sobald ich mein Wahrnehmen unter geeigneten Bedingungen ausübe, so muß ich unweigerlich annehmen, daß der unzählige Male unterbrochenen Bilderreihe von Sonne oder Haus oder Hand eine entsprechende beharrende Wesenheit zu Grunde liege. Durch diese Annahme wird mir mit einem

Schlage verständlich, daß sich meinem Bewußtsein, sobald es sich nur zu der transsubjektiven Wesenheit in geeignete Beziehung setzt, derselbe Gegenstand darbietet. Sein Nichtvorhandensein im Gesichtsfelde bietet nun nicht die geringste prinzipielle Schwierigkeit dafür dar, daß er später wieder im Bewußtsein auftritt. Nehme ich dagegen an, daß jedes folgende Bild von Sonne, Haus, Hand ein schlechtweg neuer Gegenstand ist, im Verhältnis zu dem vorausgegangenen einen völligen Anfang bedeutet, so umfängt mich wüster Unsinn. Es wäre ein leichtes, diesen Unsinn noch weiter aufzurollen. Man möge sich beispielsweise nur vor Augen halten: ohne eine stetige transsubjektive Wesenheit, die der Sonne oder meiner rechten Hand zu Grunde liegt, würde nicht nur der Unsinn bestehen, daß sich mir unzählige Neuschöpfungen der Sonne und meiner rechten Hand darbieten, sondern es käme als Häufung des Unsinns noch dazu, daß diese Neuschöpfungen jedesmal in der individuellen Besonderheit erscheinen, die genau zu den Veränderungen stimmt, die mit der entsprechenden transsubjektiven Wesenheit in der vorangegangenen Zeit vorgegangen sein müßten. Ohne die Annahme einer transsubjektiven Wesenheit würde natürlich der Umstand, daß das neue Sonnen- oder Handbild genau so aussieht, wie es auf Grund der in dem transsubjektiven Etwas anzunehmenden Veränderungen aussehen müßte, zu einem gänzlichen Wunder. Doch diesen Widersinn kann sich jeder leicht selbst weiter ausmalen.[1])

Diesem Entweder steht nun als sein Oder der Vorsatz gegenüber, auf die Stimme der Denknotwendigkeit nicht zu hören. Dann bleibt nichts übrig, als auf das Spiel des immer

[1]) R. Richter glaubt: der extreme Idealist komme ohne die Annahme kontinuierlicher transsubjektiver Wesenheiten ganz gut aus (a. a. O. S. 198 ff. und oft). Und doch gerate er dadurch nirgends mit Erfahrung und Denken in Widerspruch. Mir scheint, daß Richter zu dieser Ansicht, abgesehen von anderem, auch darum kommt, weil er überall in die Welt des „extremen Idealismus" ganze Massen von „Empfindungsmöglichkeiten" hineinspielt. Auf den Unfug, den gewisse Richtungen mit den Empfindungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten treiben, komme ich weiterhin zu sprechen.

wieder Neuauftauchens und Neuabreißens meiner Wahrnehmungsbilder als auf etwas nun einmal Vorhandenes hinzublicken und mich mit der Vorstellung zufrieden zu geben: es ist nun einmal so, daß mich der Lauf meiner Wahrnehmungen — ich weiß nicht, aus welcher Laune — immer wieder mit dem Bilde der Sonne oder meines Leibes überrascht oder — vielleicht auch langweilt. Ich beharre eben dann im Erkenntnisnihilismus.[1])

Jene stetigen transsubjektiven Wesenheiten sind hier in einem völlig unbestimmten Sinne genommen. Um etwa zu beweisen, daß sie die Beschaffenheit der gemeiniglich von der Naturwissenschaft angenommenen physikalisch-chemischen Dinge haben, dazu würde ein Aufwand von metaphysischen, naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen gehören, der weit über das transsubjektive Minimum hinausreichte. Es ist mit dem hier Bewiesenen sogar noch die Möglichkeit offen gelassen, daß diese transsubjektiven beharrenden Wesenheiten im Ich unterhalb der Schwelle des Bewußtseins als unbewußte Bilder, Spuren, Angelegtheiten, Dispositionen bestehen. Es müßte dann freilich das Ich in seinem Unbewußtsein einen ganzen Weltmechanismus, einen sich abwickelnden Mikrokosmus in sich bergen.[2]) Auch in einen göttlichen Geist könnten die

[1]) In der Stellung zum Konszientialismus finde ich mich der Hauptsache nach in Übereinstimmung mit Külpe, dessen „Einleitung in die Philosophie“ (3. Auflage. Leipzig 1903. S. 148 ff.) mir zu den besonnensten Erzeugnissen des philosophischen Denkens der letzten Jahre zu gehören scheint.

[2]) Diese Vorstellung ist immer noch erträglich im Vergleiche zu dem, was Cornelius seinem Leser (in der „Einleitung in die Philosophie“, S. 299 ff.) zumutet. Nach der Auffassung dieses Erkenntnistheoretikers sollen alle unsere Gedächtnisbilder als unbemerkte dauernde Bestandteile unseres Bewußtseins weiter wirken. Ich kenne nur folgendes klare Entweder-Oder. Entweder sind die Gedächtnisbilder dauernde Bestandteile meines Bewußtseins; dann müßten sie, wenn sie auch zeitweilig meiner Aufmerksamkeit entgehen, doch immer, sobald nur meine Aufmerksamkeit sich auf sie hinlenkt, bemerkbar werden. Nun ist es aber Tatsache, daß ich mit aller Anspannung meines Aufmerkens gegenwärtig in meinem Bewußtsein weder die erdkundlichen, noch geschichtlichen, noch die etwa von meiner letzten Reise herstammenden Gedächtnisbilder aufgespeichert finde. Oder aber es müßten die unbemerkten Gedächtnisbilder geradezu als unbewußt vorhanden.

transsubjektiven Wesenheiten der Sonne, des Hauses, meiner Hand verlegt werden. Dann würde Gott mein Bewußtsein jeweilig zu passender Zeit mit den verschiedenen Bildern von Sonne, Haus, Hand versehen. Und es müßte dann in den Geist Gottes jenes der Sonne, dem Hause, meiner Hand entsprechende kontinuierliche Etwas verlegt werden. Das heißt: die einzelnen Akte Gottes, durch die er mein Bewußtsein mit den einzelnen Bildern der Sonne u. s. w. ausstattet, müßten im Geiste Gottes durch die beharrenden Vorstellungen der Sonne u. s. w. zusammengehalten sein. Übrigens werden, indem ich das transsubjektive Minimum in seinen weiteren Seiten heraushebe, diese beiden Möglichkeiten in Wegfall kommen.

15. Das transsubjektive Minimum:

c) die gesetzmässige Verknüpfung der transsubjektiven Wesenheiten.

Mag ich sagen: um Mittag sind die Schatten am kürzesten, oder: die Gletscher gehen gegenwärtig zurück, oder: ich bin zu Schiffe hergekommen: in allen Fällen verbinde ich mit diesen Urteilen den Sinn, daß die Veränderung des Schattens, Wachstum und Rückgang der Gletscher, die Bewegung des Schiffes auf transsubjektiver Gesetzmäßigkeit beruht. Es liegt

als dem Jenseits meines Bewußtseins angehörig angesehen werden. Von dieser ehrlichen Transsubjektivität aber will Cornelius nichts wissen. Begreiflicherweise ist dieses klare Entweder-Oder Cornelius unbequem. Und so biegt er denn seine Antwort dahin um, als ob er mit den unbemerkten Gedächtnisbildern im Grunde nur die infolge von nachwirkenden Gedächtnisbildern von uns erlebten Änderungen in unserer Gemütsverfassung, in der Gesamtfärbung unserer Stimmung meinte (S. 303). Das ist unwillkürliche Vertuschung. Denn was bei diesen herangezogenen Erlebnissen im Bewußtsein vorkommt, das sind nicht die beharrenden Gedächtnisbilder, sondern gewisse Stimmungsänderungen. Diese beziehe ich auf nachwirkende Gedächtnisbilder als ihre Ursache. Und diese beharrenden Gedächtnisbilder selbst sind transsubjektiv. Es liegt hier eine von den bei den konszientialistischen Schriftstellern üblichen subjektivistischen Verkleidungen des Transsubjektiven vor.

der logische Sinn zu Grunde, daß Schatten, Gletscher, Schiff nicht etwa nur als Wahrnehmungsinhalte, sondern in dem ihnen entsprechenden transsubjektiven Etwas in gesetzmäßiger Weise einem transsubjektiven Ganzen eingereiht sind. Es gilt, diese Seite des transsubjektiven Minimums zu begründen.

Ich setze beispielsweise folgenden Fall voraus. Ich mache einige Schritte in meinem Garten und habe dabei nach einander die Gesichtswahrnehmungen fallenden Regens, eines geknickten Rosenzweiges und einer über den Weg laufenden Katze; außerdem höre ich Glockengeläute und spüre den weichen, schlüpfrigen Boden. Alle anderen Wahrnehmungen und Empfindungen, die ich hiermit zugleich habe, sind, so nehme ich an, undeutlich.

Ich darf als von jedem Denkenden heutigen Tages zugestanden annehmen, daß diese Gruppe reiner Erfahrungen in gesetzmäßige Zusammenhänge gebracht zu werden verlangt. Auch werde ich als zugestanden annehmen dürfen, daß zwischen den genannten Wahrnehmungsinhalten unmöglich ein ursachliches Verhältnis bestehen kann. Daß etwa das Wahrnehmungsbild „Regen" zu dem Wahrnehmungsinhalt „geknickter Rosenzweig", dieser etwa zu der Gehörswahrnehmung „Glockengeläute", dieses wiederum zu der Tastempfindung „schlüpfriger Boden" in dem Verhältnis von Ursache zu Wirkung stehen sollte, ist so unsinnig, daß wohl niemand dergleichen annehmen dürfte. Auch aus den vorangegangenen oder gleichzeitigen Gefühlen, Begehrungen, Gedanken wird niemand die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungsinhalte ableiten wollen. Allgemein darf ich sagen: mit den vorangegangenen Wahrnehmungsinhalten die folgenden kausal zu verknüpfen oder die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungsinhalte aus anderen Bewußtseinsvorgängen kausal verstehen zu wollen, wäre unsinnig.[1])

[1]) Ausführungen in dieser Richtung finden sich beispielsweise bei Erhardt (Metaphysik. 1. Band: Erkenntnistheorie. Leipzig 1894. S. 540 ff.), bei Freytag (Der Realismus und das Transzendenzproblem. Halle a. S. 1902. S. 11 ff.).

In der Tat nimmt dergleichen auch niemand an. Vielmehr ist jeder Denkende gegenwärtig davon überzeugt, daß die Wahrnehmungsinhalte nur durch Beziehung auf die physikalisch-chemischen Vorgänge in ursachliche und gesetzmäßige Verbindung gebracht werden können. Nur indem ich die physikalisch-chemischen Vorgänge heranziehe, die den jetzt fallenden Regentropfen, dem jetzt geknickten Rosenzweig, dem Vorüberlaufen der Katze, den jetzt gehörten Glockentönen, dem Schlüpfriggewordensein des Bodens vorausgehen, verlieren sie den Charakter plötzlichen, unbegreiflichen, zufälligen Auftauchens. Von allen physiologischen Vorgängen sowie von allem Seelischen, das jenseits meines eigenen Bewußtseins liegt, sehe ich der Einfachheit wegen ab. Nur die meinen reinen Erfahrungen vorauszusetzenden physikalisch-chemischen Vorgänge und Zusammenhänge seien in Betracht gezogen.

Die Denknotwendigkeit fordert nun, daß ich den physikalisch-chemischen Vorgängen in irgend einem Sinne Bewußtseinsunabhängigkeit zuschreibe. Ohne jede Bewußtseinsunabhängigkeit werden sie zu reinem Unsinn. Einmal ist schon dies zu erwägen, daß die physikalisch-chemischen Vorgänge zu einem sehr großen Teile in solchen Bewegungen bestehen, die der Natur der Sache nach jenseits aller Wahrnehmbarkeit für Menschen liegen. Die den Lichterscheinungen zu Grunde liegenden Schwingungen z. B., ebenso die den chemischen Vorgängen vorauszusetzenden Gruppierungen und Umlagerungen von Atomen hat noch nie ein menschliches Auge gesehen.

Aber dies ist nicht das Entscheidende. Ich will annehmen: alle physikalisch-chemischen Vorgänge wären dem Wahrnehmen so leicht zugänglich wie der Zusammenstoß zweier Billardkugeln. Selbst in diesem Falle — so sagt uns die Denknotwendigkeit — muß ihnen irgend eine Bewußtseinsunabhängigkeit zugeschrieben werden. Denn das Wahrgenommenwerden der physikalisch-chemischen Bewegungen ist im allerweitesten Umfange vom Zufall abhängig. Und tatsächlich laufen die bei weitem meisten physikalisch-chemischen Bewegungen ab, ohne

von irgend einem Bewußtsein wahrgenommen worden zu sein. Welches Auge hat die auf der Erde ankommenden Regentropfen in ihrem Fallen durch die Luft und in den dieses Fallen begleitenden Bedingungen gesehen? Oder war beständig ein Auge da, das den Rosenzweig in seinem Wachsen bis zu seinem Geknicktwerden verfolgt hat? Wer die physikalisch-chemische Ordnung der Dinge nur insoweit als seiend anerkennen wollte, als sie wahrgenommen wird, der würde hiermit aus dem gesetzlichen Gefüge der Dinge an zahllosen Punkten kleinere, größere, zum Teil ungeheure Stücke herausreißen, derart, daß nur ein Chaos von Überbleibseln dieses gesetzlichen Gefüges zum Vorschein käme. Ein Schutt- und Kehrichthaufen hat bei weitem mehr Ähnlichkeit mit dem Kölner Dom, als zwischen dem wirklich wahrgenommenen Verlaufe der Naturvorgänge und einem naturgesetzlichen Zusammenhang bestünde.

Die Bekämpfer der Transsubjektivität der naturgesetzlichen Vorgänge haben nun angesichts des schreienden Unsinns, zu dem diese Denkweise hinführt, zu dem Begriff der Wahrnehmungs- und Empfindungsmöglichkeit Zuflucht genommen. John Stuart Mill ist darin vorangegangen.[1]) Indem man die kleinen und großen und ungeheuren Löcher zwischen den Wahrnehmungsinhalten der Subjekte mit Empfindungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten vollstopft, scheint die ganze naturgesetzliche Verknüpfung der Dinge aufrechterhalten werden zu können, ohne daß man doch eine bewußtseinsunabhängige Natur anzunehmen brauchte. Es bleibe — so wird von den Konszientialisten versichert — in den Naturwissenschaften alles beim Alten: man brauche nur, laut oder stillschweigend, die übliche physikalisch-chemische Sprache in die etwas umständlichere Ausdrucksweise des bewußtseinsimmanenten Standpunktes

[1]) Doch findet man diesen Begriff und seine Verwendung im Dienste des Vorstellungsidealismus schon bei Kant deutlich vorgebildet. Nur daß hier durch den Hintergrund des Dinges an sich die „möglichen Wahrnehmungen" und der „mögliche Fortschritt der Wahrnehmung" (Kritik der reinen Vernunft, Reclam, S. 402 f.) einen gewissen metaphysischen Halt bekommen.

zu übersetzen. Wenn die Wissenschaft von Körpern, Dingen, Teilchen, Atomen, Bewegungen spricht, hat — so scheint es — sich der Bewußtseinsidealist lediglich mit der Unbequemlichkeit abzufinden, statt dessen von Empfindungskomplexen, von Wahrnehmungsinhalten, von Zurückführung der wirklichen Wahrnehmungen auf mögliche Wahrnehmungen mit verändertem Inhalte u. dgl. zu reden. Der Inhalt der Naturwissenschaft kann, so scheint es, von ihm durchaus herübergenommen werden.

Ich kann in solchen Reden nur haltlose Versicherungen erblicken. Rückt man den Wahrnehmungsmöglichkeiten zu Leibe, so ergibt sich vielmehr folgendes klares Entweder-Oder.

Entweder sind die Wahrnehmungsmöglichkeiten transsubjektive Wesenheiten, wenn auch noch so schatten- und gespensterhafter Art. Das heißt: die physikalisch-chemischen Schicksale, welche die bei ihrer Ankunft an der Erde von mir oder anderen gesehenen Regentropfen vor diesem ihrem Gesehenwerden hatten, bestehen in einer Reihenfolge von transsubjektiven Vorgängen, die jedoch nur als Möglichkeiten des Wahrgenommenwerdens anzusehen sind. Solche bewußtseinsunabhängige metaphysische Möglichkeiten bedeuten nun aber zweifellos einen ungeheuren Abfall des Bewußtseinsidealismus von sich selber. Der Bewußtseinsidealist würde geradezu in eine abenteuerliche, spukhafte Metaphysik geraten; und es wäre für ihn einfacher und gescheiter, eine Außenwelt in dem gewöhnlichen physikalisch-chemischen Sinne anzunehmen.

Oder die Wahrnehmungsmöglichkeiten werden in intrasubjektiver Bedeutung genommen. Das heißt: im Anschluß an gewisse Wahrnehmungsinhalte stellen sich zuweilen in diesem oder jenem naturforschenden Bewußtsein Vorstellungen folgenden Inhalts ein: zu dem vorliegenden Wahrnehmungsinhalte seien bestimmte physikalische oder chemische Vorgänge im Sinne von Wahrnehmungsmöglichkeiten hinzuzudenken. Also beispielsweise: mit diesem oder jenem der zahllosen Regentropfenbilder verbindet sich in dem Bewußtsein irgend eines Naturforschers

die Vorstellung: diesem Regentropfenbilde seien gewisse Vorgänge als sein naturwissenschaftlich ermitteltes vorausgegangenes Schicksal im Sinne von möglichen Wahrnehmungen hinzuvorzustellen. Es handelt sich hier also um bestimmt geartete Vorstellungsinhalte, die in gewissen Augenblicken in gewissen naturforschenden Bewußtseinen vorkommen, aber im Vergleich zu der ungeheuren Masse von Wahrnehmungsinhalten ein überaus seltenes Vorkommnis bilden. Diese Vorstellungsinhalte nun sind als ein in manchem Ich zuweilen auftretendes Bewußtseinsereignis ohne weiteres zuzugeben. Allein es bleibt unerfindlich, wie durch einen solchen Vorstellungsinhalt, und enthalte er auch die Vorstellungen: Wahrnehmungsmöglichkeit, physikalisches Geschehen, physikalische Gesetzmäßigkeit u. dgl., das Chaos der abgerissenen, durchlöcherten Wahrnehmungsreihen mit einem Mal einen gesetzmäßigen Zusammenhang bilden solle. Die Vorstellung: „dieses Regentropfenbild ist mit einem bestimmten im Sinne einer Wahrnehmungsmöglichkeit zu nehmenden physikalisch-chemischen Geschehen zu verbinden", vermehrt den ungeordneten, regellosen Haufen von Bewußtseinstatsachen um eine neue: mehr leistet sie nicht. Durch das Dazutreten jener Bewußtseinstatsache wird nicht einmal dieses bestimmte Regentropfenbild, geschweige denn die zahllose Masse von Regentropfen, die ich und andere zu derselben Zeit sehen, der wüsten Unordnung, in der sie sich in den verschiedenen Bewußtseinen befinden, entrissen. Es hieße an Zauberei glauben, wollte ich annehmen, daß die Vorstellung: „der naturgesetzliche Zusammenhang, in dem sich dieses Regentropfenbild befindet, besteht als Wahrnehmungsmöglichkeit", als diese einzelne Vorstellungstatsache die Macht besäße, den Regen oder auch nur diesen Tropfen zu einem naturgesetzlichen Vorgang zu machen. Ebensogut könnte der Lehrer glauben, daß, indem er sich vorstellt, daß seine Schüler, auch wenn er sie nicht sieht, sich seinen Vorschriften gemäß verhalten, er in dieser seiner Vorstellung schon die vollzogene Tatsache eines vorschriftsmäßigen Verhaltens der Schüler besäße.

Die Hauptsache des Widersinns liegt nicht etwa in dem Mißverhältnis, daß durch verhältnismäßig äußerst selten vorkommende Vorstellungsinhalte in die ungeheure Masse der Wahrnehmungsinhalte Gesetzmäßigkeit hineingebracht werden soll. Durch diesen Umstand springt der Widersinn nur um so greller in die Augen. Der Widersinn selbst liegt vielmehr in dem Glauben, daß das Chaos der Wahrnehmungsinhalte schon dadurch in eine physikalisch-chemische Welt eingegliedert werde, daß ich zu den Wahrnehmungsinhalten den Vorstellungsinhalt: „die physikalisch-chemische Welt ist eine Summe von gesetzmäßig verknüpften Wahrnehmungsmöglichkeiten" hinzufüge.

Der Widersinn würde sich daher selbst dann nicht im geringsten vermindern, wenn ich in dem Menschen ein bis zu wahrhaft göttlicher Einsicht gesteigertes und diese Einsicht stets gegenwärtig habendes Bewußtsein voraussetzen wollte, derart, daß das Bewußtsein zu jedem seiner Wahrnehmungsinhalte die Vorstellung hinzufügte: „ein so und so gestalteter physikalisch-chemischer Zusammenhang ist als Wahrnehmungsmöglichkeit hinzuzudenken". Man stelle sich etwa das wüste Durcheinander vor, das der Tatbestand der reinen Erfahrung darbietet, wenn ich in meiner Wohnung hin- und hergehe. Da reihen sich etwa folgende Gesichtswahrnehmungen aneinander: jetzt ein Teil eines blauen Teppichs, daneben ein Paar glänzend schwarzer Stiefel; dann ein Stück einer weißen Tür, daneben ein Bildnis Goethes; dann zahlreiche Bücherrücken und eine Fliege; dann Fenster und Äste eines Baumes. Dabei ist zu bedenken, daß Alles, was nicht jeweilig von mir gesehen wurde, auf dem Standpunkt des Konszientialismus schlechtweg kein Dasein hat. Dieser tolle Haufe erhält mit einem Schlage gesetzmäßigen Zusammenhang durch die übliche Annahme, daß den Wahrnehmungsfetzen, aus denen er besteht, die kontinuierliche physikalisch-chemische Welt unterbaut ist. Wie dagegen Ordnung und Gesetzmäßigkeit dadurch entstehen soll, daß einem jeden Wahrnehmungsfetzen der Vorstellungszusatz: „der entsprechende physikalisch-chemische Zusammenhang ist eine

Wahrnehmungsmöglichkeit" beigegeben ist, bleibt schlechtweg unerfindlich. Zusammengeworfenes Gerümpel bleibt Gerümpel nach wie vor, auch wenn jedem seiner Stücke ein Zettel aufgeklebt ist, auf dem der Bau genau gezeichnet ist, in dem sie Glieder eines wohlgefügten Ganzen bilden würden. Man könnte ebensogut an Hexerei glauben wie daran, daß durch jene Vorstellungszusätze von Wahrnehmungsmöglichkeiten das Wahrnehmungsgerümpel plötzlich in eine gesetzliche Welt verwandelt würde.

So hilft also den Bekämpfern des bewußtseinsunabhängigen Seins das Hereinziehen der Wahrnehmungsmöglichkeiten rein nichts. Entweder geraten sie damit in eine spukhafte Metaphysik und werden zudem ihrem Standpunkte gänzlich untreu; oder sie bleiben ihrem Standpunkte treu; dann aber bedeuten die Wahrnehmungsmöglichkeiten eine der gröbsten Selbsttäuschungen, die es je in der Philosophie gegeben hat. Ich kann mir die Zauberwirkung des Begriffs der Wahrnehmungsmöglichkeit nur so erklären, daß die Verfechter dieses Begriffs die Frage des Entweder-Oder von transsubjektiv und intrasubjektiv überhaupt nicht an diesen Begriff stellen, sondern daß ihnen die Wahrnehmungsmöglichkeit in dunklem Schwanken zwischen transsubjektivem und intrasubjektivem Dasein verharrt. So kommen denn auch die Wahrnehmungsmöglichkeiten bei ihnen häufig unter allerhand verdunkelnden Namen und harmlos erscheinen sollenden Hüllen vor.[1]) Es würde eine besondere Abhandlung nötig sein, wenn ich diesen Verkleidungen und Vertuschungen, unter denen sich die Wahrnehmungsmöglichkeiten verbergen, nachgehen wollte.

[1]) Was Ziehen *r*-Empfindungen nennt, fällt größtenteils unter die Empfindungsmöglichkeiten. Seine „reduzierten" oder „allgemeinbewußten" Empfindungen sind überhaupt nur solche Möglichkeiten. Psychophysiologische Erkenntnistheorie. Jena 1898. S. 22 ff.). Dasselbe gilt von Petzoldts Elementenverbänden und logischen Dauerbeständen (a. a. O. S. 314 ff.). Besonders oft verhüllen sich die Wahrnehmungsmöglichkeiten unter der hypothetischen Satzform (z. B. bei Cornelius, Einleitung in die Philosophie. S. 266: wenn ich mich jenseits dieser Wolkenschicht befände, würde ich den Mond wahrnehmen).

Ich habe in diesem Abschnitte die physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeit herangezogen. Ich will damit nicht sagen, daß sie eine Seite an dem transsubjektiven Minimum ausmacht. Was nach der Richtung der Gesetzmäßigkeit zu diesem gehört, muß, wie die Überschrift auch tut, unbestimmter ausgedrückt werden. Nur die gesetzmäßige Verknüpfung der transsubjektiven Wesenheiten bildet eine wesentliche Seite am transsubjektiven Minimum. Die physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeit habe ich nur stellvertretend gebraucht, weil nur sie eine allgemein zugestandene Gestalt der transsubjektiven Gesetzmäßigkeit ist. Es bleibt sonach völlig dahingestellt, wie weit die physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeit reicht, ob es neben ihr noch eine besondere biologische oder vitalistische Gesetzmäßigkeit gibt, und in welchem Verhältnis sie zu den psychologischen Gesetzen steht. Aber auch dies bleibt gänzlich unentschieden, ob die physikalisch-chemische Gesetzlichkeit ein letztes ist, oder ob ihr eine vielleicht ganz anders geartete metaphysische Gesetzlichkeit zu Grunde liegt. Auch für den, der in den physikalisch-chemischen Gesetzen nur sinnbildliche Bezeichnungen für eine im letzten Grunde geistige Weltgesetzlichkeit erblickt, besteht die jetzt behandelte Seite des transsubjektiven Minimums. Nur wäre für ihn der Naturzusammenhang selbst wieder bloß eine Oberfläche, die auf ein metaphysisch-geistiges Geschehen hinwiese.

16. Das transsubjektive Minimum:

d) die Einmaligkeit der Sinnenwelt.

Wenn ich sage: jetzt scheint der Mond, so meine ich damit ebendenselben Mond, den alle Menschen meinen, wenn sie vom Monde sprechen. Es kommt mir nicht in den Sinn, daß es am Ende einen für alle Bewußtseine gemeinsamen einmaligen Mond nicht gebe, sondern sich das Monddasein in den zahllosen Mondgestalten erschöpfen könnte, die sich auf die zahllosen

individuellen Bewußtseinswelten verteilen. Die Einmaligkeit der den gleichen Sinneswahrnehmungen der verschiedenen Bewußtseine entsprechenden transsubjektiven Wesenheiten ist eine weitere und letzte Seite am transsubjektiven Minimum. Es gilt, diese Seite zu begründen.

Gemäß den vorangegangenen Darlegungen darf ich voraussetzen, daß meinen Sinneswahrnehmungen gesetzmäßig verknüpfte transsubjektive Wesenheiten entsprechen. Wenn diese Voraussetzung Recht hat, so gehören zu der transsubjektiven Welt, die meinen Sinneswahrnehmungen zu Grunde liegt, natürlich auch die den von mir wahrgenommenen Leibern der anderen Menschen entsprechenden transsubjektiven Wesenheiten. In denselben gesetzmäßigen transsubjektiven Zusammenhang also, in den mein — kurz gesagt — transsubjektiver Leib eingeordnet ist, gehören sonach auch die transsubjektiven Leiber aller anderen. Da ich nun, wenn ich nicht dem Solipsismus verfallen will, annehmen muß, daß mit allen anderen menschlichen Leibern Bewußtseine verknüpft sind, so ist mit dem eben Bewiesenen zugleich gesagt, daß für alle Bewußtseine dieselbe eine transsubjektive Welt besteht. Meinem Mondbild entspricht also dasselbe einmalige transsubjektive Etwas, das den Mondwahrnehmungen aller anderen zu Grunde liegt.

Ich habe jetzt die Einmaligkeit der transsubjektiven Wesenheiten auf Grund der Voraussetzung bewiesen, daß meinen Sinneswahrnehmungen gesetzmäßig verknüpfte Wesenheiten entsprechen. Es ist aber keineswegs nötig, daß ich den Beweis auf diese Voraussetzung baue. Es läßt sich der Beweis auch geraden Weges und unmittelbar führen.

Ich gehe dabei von der Tatsache der Übereinstimmung mehrerer Menschen in ihren Sinneswahrnehmungen aus. Diese Tatsache nötigt zur Annahme einer einmaligen transsubjektiven Natur. In dem folgenden Beweise werden also das Dasein einer transsubjektiven Natur und die Einmaligkeit dieses Daseins zugleich bewiesen.

Ich stelle mich also auf den Boden des Bewußtseinsidealismus und setze etwa drei Bewußtseine, ein jedes mit seinen eigenen Wahrnehmungsinhalten, aber ohne zu Grunde liegende transsubjektive Dinge, voraus. Alle drei Subjekte, so nehme ich weiter an, sehen das Matterhorn. Sie verständigen sich über das Gesehene und sind überzeugt, dasselbe Matterhorn zu sehen. Und ich frage: läßt sich vom Boden des Bewußtseinsidealismus aus die Übereinstimmung der drei Subjekte in dem Wahrnehmungsbilde „Matterhorn" verstehen?

Da hier nichts Transsubjektives zur Erklärung dieser Übereinstimmung herangezogen werden darf, so bleibt nur übrig, die Wahrnehmungsreihen ins Auge zu fassen, die bei den drei Personen dem Wahrnehmungsinhalt „Matterhorn" vorangegangen sind. Diese drei Wahrnehmungsreihen können voneinander in jedem beliebigen Grade verschieden sein. Die eine Person ist etwa von Wien, die andere von Paris, die dritte von Rom nach Zermatt gekommen; eine jede hat dann vom Hotel einen anderen Weg eingeschlagen; oder wenn sie zusammengewandert sind, so hat eine jede ihre Blicke über andere Gegenstände schweifen lassen. Kurz, wenn ich alles Transsubjektive entfernt halte, so bleiben für die Erklärung der Entstehung des in allen drei Bewußtseinen vorhandenen gleichen Wahrnehmungsbildes nur die drei vorausgegangenen beliebig verschiedenen Wahrnehmungsreihen übrig. Das heißt: auf dem Standpunkt des Bewußtseinsidealismus ist es ein Wunder oder ein Zufall, daß die so grundverschiedenen Wahrnehmungsreihen in die gleiche Wahrnehmung ausmünden. Und so in allen anderen Fällen. Für Hunderte von Menschen, die zusammengeströmt sind, um vom Strande aus das wilderregte Meer zu sehen, laufen die Hunderte von Wahrnehmungsreihen, die in der willkürlichsten Weise voneinander verschieden sind, plötzlich in dieselben Wahrnehmungen aus, derart, daß alle darüber einig sind, das gleiche Schauspiel vor sich zu haben. Beim Fehlen aller bewußtseinsunabhängigen Unterbauungen und Einschaltungen bliebe nur übrig, in diesem unablässig vor-

kommenden Zusammentreffen der Wahrnehmungsreihen verschiedener Personen Wunder oder Zufall zu sehen. Will man dieser vernunftwidrigen Annahme entgehen, so muß man sich entschließen, dem Denken zu glauben und das Zusammentreffen mehrerer Personen in demselben Wahrnehmungsinhalt dadurch zu erklären, daß sie mit ihren Wahrnehmungsbedingungen zu demselben transsubjektiven Etwas in gesetzmäßig geordnete Beziehung treten. Hierdurch hört mit einem Schlage das Zusammentreffen auf, Wunder oder Zufall sein. Alles wird hell und faßlich. Und nicht nur das Zusammentreffen in den Wahrnehmungen läßt sich dann verstehen, sondern auch die Mannigfaltigkeit der bei aller Übereinstimmung doch vorhandenen kleinen Verschiedenheiten. Je nachdem der Einzelne im Theater oben oder unten, rechts oder links, fern oder nahe seinen Platz hat, je nachdem er kurzsichtig, farbenblind ist, das Opernglas benutzt oder nicht, stellen sich ihm die gleichen Bühnenvorgänge in individuell verschiedener Weise dar. Und auch die individuellen Verschiedenheiten werden bei Annahme einer einmaligen natur- und geistesgesetzlich geordneten transsubjektiven Welt durchweg verständlich, während der Bewußtseinsidealismus ihnen mit äußerster Hilflosigkeit gegenübersteht.

Man könnte hier höchstens nach der Berkeleyschen Annahme hin ausweichen. Dies würde die Verlegung der einmaligen transsubjektiven Welt in den göttlichen Geist bedeuten. Gott hätte dann ein gesetzloses Zusammen von Einzelbewußtseinen erschaffen und würde nun nach einem bis ins Einzelnste ausgedachten harmonievollen Weltplane durch beständiges transzendentes Eingreifen die Bewußtseine mit den zueinander passenden Wahrnehmungen versehen. Eine solche aus Wunder, Willkür und Plan zusammengesetzte Metaphysik dürfte sich dem Denken kaum als annehmbar empfehlen, geschweige denn als unausweichlich aufdrängen.

So darf denn auch die Einmaligkeit der Natur als ein Bestandstück des transsubjektiven Minimums angesehen werden.

Die räumliche, ja auch nur die zeitliche Beschaffenheit des bewußtseinsunabhängigen Seienden dagegen zähle ich nicht zum transsubjektiven Minimum. Die Erörterung der transsubjektiven Giltigkeit von Raum und Zeit führt in ein zu feines und schwieriges Für und Wider hinein, als daß es angemessen erschiene, das transsubjektive Minimum auch hierauf auszudehnen.

17. Die Lehre von den Hilfsvorstellungen und der künstliche naive Realismus.

Wir haben gesehen: der Widerwille und die Angst vor dem Transsubjektiven läßt die konszientialistischen Richtungen auf den Ausweg der Wahrnehmungsmöglichkeiten verfallen. Dieser Ausweg mag noch einer allgemeineren Betrachtung unterzogen werden.

Die Wahrnehmungsinhalte können unmöglich der wüste Haufen von herkunftslos anfangenden und fortsetzungslos abreißenden Tatsachen bleiben, als den sie sich uns unmittelbar geben. Es muß an ihnen, dies sagt sich auch der Bewußtseinsidealismus, eine Bearbeitung vorgenommen werden. Diese Bearbeitung darf aber in keinem Falle in einem Einschalten und Unterbauen von transsubjektiven Wesenheiten und Vorgängen bestehen. So gilt es denn als ein rettender Gedanke, die allerunentbehrlichst scheinenden, also insonderheit die von den Naturwissenschaften gemachten Annahmen transsubjektiver Wesenheiten und Vorgänge in bloße Hilfsvorstellungen umzuwandeln. Es wird beispielsweise die astronomische Welt, wie sie Kopernikus und Kepler festgelegt haben, nur in dem Sinne angenommen, daß das denkende Bewußtsein, um Ordnung und Einheit in die Wahrnehmungsinhalte von Erde, Sonnen- und Planetenlauf, von Tag und Nacht und Jahreszeiten zu bringen, die Kopernikus-Keplersche Welt als ordnende, einigende Vorstellung hinzutreten lassen müsse. Diese Hilfsvorstellung hat

die Kopernikus-Keplersche Welt zum Inhalte, natürlich aber nicht in der Form einer bewußtseinsunabhängigen Welt, sondern in der Form von Wahrnehmungsmöglichkeiten. Das heißt: es besteht die Vorstellung, daß, wenn es möglich wäre, das wahrzunehmen, was Kopernikus und Kepler erschlossen haben, die ungeordnete Wahrnehmungsmasse, die wir von Erde, Tag und Nacht und ihrer verschiedenen Länge, von Sonnen- und Planetenlauf haben, in Ordnung und Einheit gebracht wäre. Wir haben uns unsere Wahrnehmungen so vorzustellen, als ob eine Welt im Sinne von Kopernikus und Kepler zu Grunde läge.

So gehören also die Begriffe „Hilfsvorstellung" und „Wahrnehmungsmöglichkeit" auf das engste zusammen. Dem denkenden Erschließen einer transsubjektiven Welt wird vom Konszientialismus eine bewußtseinsimmanente Bedeutung gegeben. Das heißt: der Inhalt der transsubjektiven Welt wird zwar beibehalten, aber er wird in den Sinn von möglichen, hypothetischen Wahrnehmungen umgebogen. Es wird also keine transsubjektive Wirklichkeit erkannt, sondern es wird den wirklichen Wahrnehmungen nur die Vorstellung von gewissen Wahrnehmungsmöglichkeiten hinzugefügt. So handelt es sich hier also nicht um ein denkendes Erschließen, um ein denkendes Erkennen, überhaupt nicht um ein Erkennen; denn alles Erkennen will ein Wirkliches feststellen; sondern es ist mit der Herabsetzung des Transsubjektiven zur Wahrnehmungsmöglichkeit zugleich das denkende Erkennen zum bloßen Erzeugen von Hilfsvorstellungen herabgesetzt.

Nach dem, was ich im fünfzehnten Abschnitt gegen die Wahrnehmungsmöglichkeiten ausgeführt habe, ist es überflüssig, widerlegend auf die konszientialistische Verwendung der Hilfsvorstellungen einzugehen. Was hiergegen zu sagen wäre, würde sich, dem dort Gesagten entsprechend, auf den Satz zuspitzen, daß die Hilfsvorstellung, welchen Inhalt sie auch haben möge, immer nur die Hinzufügung einer einzelnen Vorstellung oder mehrerer Vorstellungen zu einer ungeheuren Masse un-

zusammenhängender Wahrnehmungen bedeutet, und daß schlechtweg nicht einzusehen ist, wie eine durcheinandergeworfene Masse von Wahrnehmungen durch die (noch dazu verhältnismäßig äußerst selten) hinzukommende Vorstellung, daß sich durch gewisse mögliche Wahrnehmungen Ordnung hineinbringen ließe, wirklich geeinigt werden solle. Ich nehme an: jemand erfährt in seinem zehnten Jahre den Sachverhalt der Mondbahn. Jetzt tritt also die Tatsache ein, daß er mit der Gesichtswahrnehmung etwa des Vollmondes den Gedanken an den ihm vom Lehrer mitgeteilten Sachverhalt verknüpft. Gemäß der konsziential istischen Anschauung von den Hilfsvorstellungen würde dies bedeuten, daß allein schon durch den Umstand, daß er in diesem Augenblick und zuweilen in seinem späteren Leben zu der Gesichtswahrnehmung des Mondes die Vorstellung von seinen astronomischen Bewegungen hinzuvorstellt, die ganze ungeordnete Masse aller von frühester Kindheit bis in sein spätestes Alter gemachten kläglich zerstückelten Mondwahrnehmungen mit einem Mal zu einem geordneten, gesetzlichen Ganzen geworden sei. Es genügt, diesen Widersinn nochmals in Erinnerung gebracht zu haben.[1])

Begreiflicher Weise begegnet man in den Schriften der bewußtseinsidealistischen Richtung auf Schritt und Tritt dem Unfug der Hilfsvorstellungen und Wahrnehmungsmöglichkeiten. Natürlich werden nicht immer gerade diese Bezeichnungen gebraucht. Bald ist von Vorstellungsergänzungen, bald von Reproduktionswelten, bald von Gedankensymbolen, bald von denkökonomischen Einheiten, bald ganz harmlos von Vorstellungskomplexen die Rede. Oft ist es ein peinlicher, oft ein komischer

[1]) Eingehender habe ich über diesen Gegenstand in dem ersten Artikel des Aufsatzes „Das Denken als Hilfsvorstellungs-Tätigkeit und als Anpassungsvorgang" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 96. Band, S. 27 ff.) gehandelt. Ich setze mich dort vorzugsweise mit Keibel, Schubert-Soldern, Mach und Shute auseinander. In meinem Buche „Kants Erkenntnistheorie" ist es besonders Laas, gegen den ich mich als einen Vertreter der Wahrnehmungsmöglichkeiten wende (S. 184 ff.). Auch Poincarés Ansicht über wissenschaftliche Hypothesen gehört hierher.

Anblick, wenn man sieht, auf welche Wendungen, Windungen und Kunstgriffe der Konszientialismus verfällt, um an dem Transsubjektiven vorbeizukommen.[1])

Ja es macht sich die Scheu vor dem Transsubjektiven gegenwärtig sogar vielfach bei solchen Denkern geltend, die grundsätzlich auf dem Boden des Transsubjektiven stehen und die bewußtseinsidealistischen Richtungen bekämpfen. Man kann bei solchen Philosophen nicht selten die Wahrnehmung machen, daß sie der Anerkennung des Transsubjektiven dann doch wieder ihren Nerv nehmen, indem sie dieser Anerkennung Wendungen folgen lassen, gemäß denen es sich dabei doch nur um eine subjektive Auffassung, um einen Gesichtspunkt des Betrachtens, um eine bloße Vorstellungsweise gehandelt haben soll. Es wird auf das Erschließen des Transsubjektiven der Schein einer bloßen Hilfsvorstellung geworfen. Man sucht die ehrliche Anerkennung des Transsubjektiven zu vermeiden und glaubt es der kritischen Selbstbesinnung schuldig zu sein, sie in gewissem Grade ins Subjektivistische umzubiegen.[2])

[1]) Cornelius beispielsweise verschleiert vor sich selber die Notwendigkeit der Annahme transsubjektiver Wesenheiten dadurch, daß er beständig auf die „erfahrungsmäßig erkannte Gesetzmäßigkeit unserer Wahrnehmungen" in dem Sinne hinweist, daß schon durch den Begriff dieser Gesetzmäßigkeit die unzusammenhängenden Wahrnehmungsinhalte geordnet sein sollen (Einleitung in die Philosophie, S. 257 ff.). Er verflüchtigt also die Gesetzmäßigkeit zum Hilfsbegriff. Der hier und da in meinem Bewußtsein auftretende Gesetzmäßigkeitsgedanke soll die Zauberkraft haben, die Natur der sich unablässig dahinwälzenden Flut von Wahrnehmungsbruchstücken zu ändern!

[2]) Selbst Wundt, der doch dem Bewußtseinsidealismus und Empiriokritizismus in so meisterhafter Weise seine Widersprüche und Ungeheuerlichkeiten nachgewiesen hat, scheint mir von der Neigung nicht frei zu sein, transsubjektiv hingestellte Unterschiede dann doch wieder zu bloß subjektiven Unterschieden des Auffassens, zu bloßen Gesichtspunkten des Betrachtens abzuschwächen. Ich habe hierüber in meiner ausführlichen Besprechung von Wundts „System der Philosophie" gehandelt (Philosophische Monatshefte, 27. Band, S. 284 ff., 422 ff.). Bei weitem mehr finde ich bei Rickert, so sehr ich auch in vielen wichtigen Stücken gerade hinsichtlich der Lehre vom Denken mit ihm übereinstimme, das Bestreben, sich vor dem Transsubjektiven in subjektivistische Auffassungen zu flüchten. Ich stimme ihm zu, wenn er die Wissenschaft als „Bearbeitung und Umformung der Tatsachen nach be-

Ich brauche kaum hinzuzufügen, daß sich das Gesagte nicht gegen die Hilfsvorstellungen in jedem Sinne richtet. Hilfsvorstellungen sind ein wohlberechtigtes methodisches Mittel der Wissenschaften, sobald ihnen ein unbezweifelter transsubjektiver Hintergrund gegeben wird, für dessen Erkenntnis sie stellvertretend einspringen sollen. Der Forscher ist in solchem Falle der Ansicht, daß sich ein transsubjektives Gebiet, an dessen Dasein und Gesetzmäßigkeit nicht gezweifelt wird, vorderhand oder überhaupt nicht erkennen lasse, daß man sich jedoch dieser Erkenntnis durch eine gewisse Vorstellungsweise annähern könne. Diese stellvertretender Weise vorgestellten Vorgänge und Gesetzmäßigkeiten sind also nicht jeglicher transsubjektiven Geltung baar; es findet etwas ihnen Entsprechendes im Transsubjektiven statt; nur läßt sich dieses ihnen transsubjektiv Entsprechende entweder zur Zeit oder überhaupt nicht erkennen. In diesem Sinne darf ein Forscher ganz wohl die

stimmten leitenden Gesichtspunkten" ansieht (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen und Leipzig 1902. S. 627) und in Natur- und Geschichtswissenschaften „überempirische" Voraussetzungen anerkennt (a. a. O. S. 635 ff.). Nichtsdestoweniger hat mich gerade das Studium des genannten Werkes von neuem in der Ansicht (die ich schon in der „Deutschen Litteraturzeitung" 1893 Nr. 11 ausgesprochen habe) bestärkt, daß Rickert den angeführten und anderen Überzeugungen, die ihn vom Subjektivismus und Positivismus unterscheiden, im Grunde doch eine Wendung nach dieser Richtung hin gibt. Sämtliche Begriffe der Naturwissenschaft werden von ihm für unabhängig von jedwedem transsubjektiven Seienden angesehen und gelten ihm also lediglich als Erkenntnismittel. Die Körper sind ihm nur das, als was wir sie sehen, tasten, schmecken u. s. w. (a. a. O. S. 655 ff.). Ich muß daher trotz des Widerspruchs, den Rickert erhebt (a. a. O. S. 682 f.), bei meiner Ansicht bleiben, daß seine Philosophie die Neigung zeigt, das Seiende subjektivistisch zu verflüchtigen. Diese Neigung zeigt sich, wie dies in der Natur der Sache liegt, sodann besonders innerhalb der Kantischen Schule. Selbst ein Kantianer, wie Walter Kinkel, der ein unser Empfinden affizierendes Ding an sich annimmt, spricht doch auch wieder wie ein Vertreter des Konszientialismus (Beiträge zur Erkenntniskritik. Gießen 1900. S. 93). Aber auch ein Denker wie Benno Erdmann kann hier angeführt werden. Aus seiner „Logik" (Halle a. S. 1892), die eine transzendente Wirklichkeit anerkennt, ließen sich Stellen anführen, die im Sinne des Konszientialismus lauten (z. B. S. 81, 274 f.).

Annahme von Ätherschwingungen, die kinetische Atomtheorie oder den Begriff der chemischen Valenz als Hilfsvorstellungen bezeichnen. Oder es könnte ein Physiker, wenn er auf dem Boden Kants steht und sonach eine unbekannte Welt von Dingen an sich annimmt, selbst die ganze physikalische Welt als eine Hilfsvorstellung behandeln. Hierin liegt mindestens kein Widersinn. Sobald jedoch die Hilfsvorstellung die Bedeutung hat, das Transsubjektive überflüssig zu machen, beginnt der Widersinn. Nur gegen die der Beseitigung des Transsubjektiven dienen sollenden Hilfsvorstellungen haben sich meine Darlegungen gerichtet.

Die Verflüchtigung des Denkens zu einem bloßen Hilfsvorstellungsverfahren soll den Philosophen des bloßen Bewußtseins und der reinen Erfahrung den Dienst leisten, daß sie das Denken in seiner ordnenden Tätigkeit anzuerkennen scheinen und dennoch sich nicht mit dem verhaßten Transsubjektiven einzulassen brauchen. Dieser Dienst würde aber — so muß man angesichts der grellen Unhaltbarkeit dieses Ausweges urteilen — selbst in den Augen der Vertreter dieser Denkweisen nicht geleistet werden können, wenn sich zu der Ausflucht der Hilfsvorstellungen nicht noch eine Anschauungsweise hinzugesellte, die sich gerade durch die Verwirrung, die von ihr ausgeht, der Einsicht in das Unhaltbare der Lehre von den Hilfsvorstellungen hemmend entgegenstellt. Ich meine damit den naiv realistischen Glauben an die Außenweltlichkeit der Wahrnehmungsinhalte.

Dem naiv realistischen Scheine der Wahrnehmungen sind wir alle als lebende, liebende, wollende, kämpfende Menschen ein für allemal verschrieben. Und es ist gut, daß es so ist. Die Philosophen des Bewußtseins und der reinen Erfahrung dagegen kommen auch als Philosophen und Erkenntnistheoretiker von diesem Scheine nicht los. Wohl wissen und verkünden sie, daß alle Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte nur für das Bewußtsein da sind, und sie fordern, daß alles die Erfahrung Übersteigende unbarmherzig auszurotten sei. Trotzdem

sprechen sie unaufhörlich so, als ob das Wahrgenommene sein Dasein über die individuellen, bruchstückartigen Wahrnehmungstatsachen hinaus erstreckte und ein eigenes Leben führte. Der Begriff eines außenweltlichen Dinges soll das Ungeheuerlichste sein, was je ein Mensch ersonnen hat. Nichtsdestoweniger sprechen sie von Nerven und Gehirn so, als ob diese als ein Wahrgenommenes, Erfahrenes auch dann weiterbestünden, wenn kein individuelles Bewußtsein sie sieht oder tastet. Das Wahrgenommene löst sich ihnen von den individuellen Bewußtseinen ab und soll doch dabei ein Wahrgenommenes, Gegebenes, Vorgefundenes bleiben. Es wird so gesprochen, als ob das philosophische Denken eine Ausgleichung des Gegensatzes von Bewußtsein und Außenwelt, von subjektiv und transsubjektiv suchen müßte, und als ob diese höhere Einheit in dem Wahrgenommenen, Erfahrenen, uns Gegebenen, von uns Vorgefundenen zu finden wäre. Das Wahrgenommene wird wie etwas über jenen Gegensatz Erhabenes behandelt.

Diese unserem Denken gestellte sonderbare Zumutung läßt sich nur so erklären, daß sich in die bewußtseinsidealistischen, positivistischen, empiriokritizistischen Gedankengespinnste ein recht derber naiver Realismus einschleicht. Die Unnatur dieser Gedankengespinnste ist allzu groß; so rächt sich ironisch die unausrottbare, ehrliche Natur des Menschen, indem sie diese übersteigert kritischen Philosophen sich in dem uralten Kinderglauben der Menschen verfangen läßt.[1])

So entsteht eine künstliche Form des naiven Realismus auf hochentwickeltem Bewußtseinsboden. So gesund und kraftvoll der naive Realismus des Lebens ist, so verkünstelt und gequält sehen die naiv realistischen Gedankengänge dieser modernsten Erkenntnistheoretiker aus. Sie fliehen das Transsubjektive, aber es schleicht sich, ihnen unbewußt, aus Rache

[1]) Besonders in Petzoldts „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung" kann man die Anstrengungen kennen lernen, die sich ergeben, wenn die Denkweise der reinen Erfahrung und gläubig naiver Realismus zur Vermengung gebracht werden sollen.

in die Wahrnehmungsinhalte hinein. Die Wahrnehmungsinhalte erfahren hierdurch in ihren Augen eine Verdichtung, Verlebendigung, Verselbständigung und werden so von ihnen wie ein Eigenlebendiges behandelt, das abgesehen von dem Wahrgenommenwerden weiter besteht. Das Transsubjektive hat eine unverfängliche Maske bekommen, und so wird denn von physikalischen und chemischen Vorgängen, von Naturgesetzen, von Entwicklung des Nervensystems und Gehirns harmlos und selbstverständlich gesprochen. Jene Philosophen glauben, damit immer noch im Gebiete der reinen Erfahrung zu weilen. So arbeiten sie mit Vorstellungen, die sie nicht durchschauen, und gebrauchen Worte, die mit ihren Grundansichten in Widerspruch stehen. Der naive Realismus des Lebens hat ein gesundes, ersprießliches Dunkel zu seinem Elemente. Der Schein der Transsubjektivität, in dem er sich bewegt, steht eben unter der Schwelle aller Kritik. Der naive Realismus der Positivisten und ähnlicher Philosophen dagegen führt ein künstlich aufgestacheltes Scheinleben. Was dort lebenskräftiges Dunkel ist, ist hier härtestes Aufeinandergeraten von Unverträglichem. Diese Philosophen haben aber von alledem kein Bewußtsein und fahren fort, die reine Erfahrung als das Eine und Alles ihrer Philosophie auszugeben.

So bilden die Entnervung des Denkens zu Hilfsvorstellungen und der Rückfall wider Willen in naiven Realismus zwei Mittel, durch die der Erfolg erzielt wird, daß durch die von diesen Mitteln angerichtete Verwirrung sich den Philosophen des bloßen Bewußtseins und der reinen Erfahrung der Blick für das Unhaltbare ihres Standpunktes verdunkelt.

18. Die Glaubensgrundlage des Denkens.

Jeder der vier Beweisgänge, aus denen das transsubjektive Minimum besteht, ist eine unzweideutige Selbstbewährung der Denknotwendigkeit. Jedesmal steht das Bewußtsein vor dem

Entweder-Oder: Anerkennung der transsubjektiven Giltigkeit der Denknotwendigkeit oder heller Widersinn.

So unwiderstehlich sich uns aber auch die Denknotwendigkeit aufzwingt, so darf dabei doch nicht vergessen werden, daß letzten Endes alles Denken auf unmittelbarer Gewißheit beruht. Die Denknotwendigkeit kann nicht selbst wieder bewiesen werden. Es bleibt nur übrig, die Gewißheit, mit der sich das Denknotwendige aufzwingt, innerlich zu erleben und sich unter dem Eindruck dieses Erlebens zu entschließen, der Denknotwendigkeit zu vertrauen. Die Denknotwendigkeit ist also von subjektiver Gewißheit nicht zu scheiden, steht ihr nicht als ein abgesondert Sachliches, selbstgenugsam Objektives gegenüber, sondern ist in sich selbst schließlich auch nur eine Art subjektiver Gewißheit.[1]) Wer mir versichert, er erlebe in den Denkvorgängen nichts von solcher Gewißheit, den muß ich stehen lassen.

Hier darf man das Wort „Glaube" anwenden. Es wäre mißbräuchlich, jegliche Art unmittelbaren Gewißseins als Glauben zu bezeichnen. Der eigenen Bewußtseinstatsachen unmittelbar gewiß sein: dies ist nicht Glaube. Es wäre abgeschmackt, zu sagen: ich glaube an meine Empfindung süß, wenn ich nichts weiter ausdrücken will als dies, daß ich dessen unmittelbar gewiß bin, süß zu empfinden. Nur dann darf eine unmittelbare Gewißheit als Glaube bezeichnet werden, wenn sie, die reine Erfahrung überschreitend, sich auf irgend ein Transsubjektives erstreckt. Jeder Glaube ist demnach intuitiver Art.

Es gibt verschiedene Gestalten des Glaubens. Vor allem heben sich der moralische und der religiöse Glaube hervor. Wer des Sittengesetzes als einer metaphysischen Macht unmittelbar gewiß ist, hat moralischen Glauben. Seiner Einheit

[1]) In den Darstellungen der Logik und Erkenntnistheorie findet man oft Denknotwendigkeit und Gewißheit als zwei Kriterien des Urteilens einander gegenübergestellt. Diese Ansicht liegt beispielsweise der Logik Benno Erdmanns zu Grunde (Halle 1892, S. 6, 272 ff., 291).

mit Gott unmittelbar gewiß zu sein, ist religiöser Glaube. Worin besteht das Eigentümliche des Denkglaubens?

In allen anderen Arten des Glaubens bewege ich mich in einem grundsätzlich anderen Element, als es das Denken ist. Glauben heißt in allen anderen Fällen: nicht mittelst des Denkens, sondern auf eine schlechtweg andere Weise einer Sache gewiß werden. Wenn ich auf Grund eines moralischen Bedürfnisses oder einer religiösen Sehnsucht oder vielleicht aus einem ästhetischen Bedürfnis, einem Phantasiedrange heraus zu einer Überzeugung komme, so heißt dies eben: nicht das Denken, nicht logisches Erwägen hat mich hierzu bestimmt, sondern eine davon verschiedene, nicht logische, nicht rationale Gewißheit. Ganz anders in dem Glauben, um den es sich hier handelt. Hier ist der Glaube nichts anderes als der subjektive Grund des Denkens selber, die logische Gewißheit nach ihrer subjektiven Seite betrachtet. Das Intuitive bildet hier nicht den Gegensatz zum Logischen, sondern die unmittelbare Bewußtseinsweise des Logischen selbst.[1])

So haftet also aller Denknotwendigkeit die Möglichkeit des Bezweifeltwerdens an. Diese Bezweifelbarkeit kann durch kein wissenschaftliches Mittel getilgt werden. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß alles Denken den Charakter des nur Wahrscheinlichen an sich trage. Die Abstufung des Wahrscheinlichen und Unwahrscheinlichen entsteht erst unter Voraussetzung der Giltigkeit der Denknotwendigkeit. Auf dem Boden des Denkens tritt häufig der Fall ein, daß guten Gründen sich bemerkenswerte Gegengründe entgegenstellen, daß die

[1]) Der Glaubensgrund des Denkens findet sich, wenn auch in verschiedenen Ausdrücken und Beleuchtungen, bei vielen modernen Erkenntnistheoretikern hervorgehoben; so bei Sigwart, Windelband, Rickert, Raoul Richter. Dieser sagt: das Anzeichen der Wahrheit sei im letzten Grunde ein völlig eigenartiges unausrottbares Gefühl: er nennt es Überzeugungsgefühl, Zustimmungsgefühl, Gewißheitsgefühl (a. a. O. S. 153, 156, 211). Schon Schleiermacher hat in dem unserem Denken mitgegebenen „Überzeugungsgefühl" das subjektive Kriterium des Wissens gesehen (Dialektik, herausgegeben von Jonas, § 59 f.).

Tatsachen keine eindeutige Sprache führen und so das Denken nur zu solchen Entscheidungen kommen lassen, die sich aus verschiedenen, vielleicht sehr schwerwiegenden Gründen empfehlen, aber doch die Möglichkeit gegenteiliger Annahmen nicht ausschließen. Hier dagegen handelt es sich nicht um ein Abwägen von Gründen und Gegengründen, sondern um die Tatsache, daß die Denknotwendigkeit selbst überhaupt nicht bewiesen werden kann, sondern geglaubt werden muß. Es wäre daher durchaus mißbräuchlich, hier von Wahrscheinlichkeit reden zu wollen.

So ist denn nach meiner Auffassung die Erkenntnistheorie eine Synthese von Subjektivismus und Transsubjektivismus. Ich möchte das Haltbare in der älteren dogmatisch-rationalistischen Erkenntnislehre mit dem Guten in der modernen skeptischeren, subjektivistischeren Art der Erkenntnistheorie organisch verbinden. Subjektivistisch ist der Anfang der Erkenntnistheorie: das Beschreiben der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Subjektivistisch ist auch die ganze Methode der Grundlegung der Erkenntnistheorie: die Methode des inneren Erlebens. Und subjektivistisch ist endlich auch die Auffassung von der Glaubensgrundlage der Denknotwendigkeit. Dagegen macht vor allem die Anerkennung des Denkens als einer die Erfahrung überschreitenden Gewißheitsquelle den Transsubjektivismus aus. Mit minder genauem Ausdruck könnte ich auch sagen, daß ich erkenntnistheoretischen Idealismus und erkenntnistheoretischen Realismus miteinander vereinigen will.

Die Vereinigung von Subjektivismus und Transsubjektivismus kommt besonders darin zum Vorschein, daß gemäß der hier vertretenen Auffassung das Denken den Charakter des Forderns hat. Das Denken zieht nicht das Transsubjektive in sich herein, verwandelt sich nicht in das Transsubjektive, lebt nicht im Transsubjektiven. Vielmehr bleibt es, indem es für seine Inhalte transsubjektive Giltigkeit beansprucht, jederzeit durchaus auf dem subjektiven Pole stehen, es ist nichts als dieses individuelle endliche Bewußtseinsgeschehen. Damit

ist gesagt: das Denken kommt mit dem Transsubjektiven nur in der Weise des Forderns in Berührung. Es fordert für seine Inhalte transsubjektive Geltung; oder von der anderen Seite her angesehen: es fordert vom transsubjektiven Sein Unterwerfung unter seine Bestimmungen. Von der Erfüllung seiner Forderungen kann es sich niemals überzeugen. Seine Einigung mit dem Transsubjektiven vollzieht sich lediglich in der Weise des Forderns. So ist das Denken dualistisch in sich gespannt und gebrochen. Indem es in sich ist, ist es zugleich ideell über sich hinaus und kann sein eigenes über sich Hinaussein nicht erreichen. So ist also das Denken in seinem Anspruch auf transsubjektive Geltung schließlich sich selber ein Unbegreifliches.[1]) Aber damit stellt es nicht etwa sich selbst in Frage. Vielmehr ist damit nur eine Seite an dem, als was das Denken sich unmittelbar erlebt, ausgesprochen.

Es ist daher schon hier vorauszusehen, daß das denkende Eindringen in das Transsubjektive mit den mannigfaltigsten Unsicherheiten und Schranken zu kämpfen haben wird. Das denkende Erkennen wird sich daher von vornherein zur Enthaltsamkeit stimmen. Und je nach der Art der Individualität kann diese Stimmung der Enthaltsamkeit sich mehr in herber, männlicher, und mehr in trüber, melancholischer Art äußern. So steht also meine Auffassung von der Erkenntnistheorie in vollem Gegensatze zu der Philosophie des Allesbegreifens, des Pangnostizismus, mag diese nun die kühne, titanische Gestalt der Hegelschen Philosophie zeigen oder sich in der philisterhaften Problemlosigkeit des Empiriokritizismus äußern.

Bezeichne ich das Denken als ein Fordern, so ist damit nicht gesagt, daß, indem man denkt, man darin immer die Bewußtseinshaltung des Forderns haben müsse. Eine solche Behauptung würde der inneren Erfahrung widersprechen. Nur soviel

[1]) Die Metaphysik ihrerseits darf und muß sich diese ideelle Einheit des Denkens mit dem Transsubjektiven zum Problem machen. Was sich metaphysisch von hier aus zunächst ergibt, habe ich in dem Buche „Erfahrung und Denken“ S. 197 ff. und S. 502 ff. ausgeführt.

ist gemeint, daß, falls ich mir über den Sinn des Denkens nach der Seite seiner Giltigkeit für das Transsubjektive Rechenschaft gebe, ich mir sagen muß: diese Giltigkeit hat die Bedeutung einer Forderung.

Man pflegt häufig zu sagen: die Denkgesetze fordern von mir, oder das Denken fordert von mir, so oder so zu urteilen. Hier ist das Denken nach einer ganz anderen Richtung hin zum Fordern in Beziehung gebracht. Nur das ganz Selbstverständliche ist hiermit gemeint, daß das Denken zu meinem Bewußtsein das Verhältnis der Norm, des Sollens hat. Die Denknotwendigkeit versetzt mein Bewußtsein in die Lage, nur in einer bestimmten Weise urteilen zu dürfen. Sie tritt mir also als unerbittliche, unwidersprechliche Forderung gegenüber. Hier ist also Forderung nur ein anderer Ausdruck für das Nötigende des Denkens. Dort dagegen war es die Giltigkeit für das Transsubjektive, die sich uns als Forderung erwies.

19. Die Denknotwendigkeit als ursprüngliche Bewusstseinsfunktion.

Hier legt sich die Frage nahe: worin besteht der psychologische Ertrag unserer erkenntnistheoretischen Feststellungen über das Denken?[1])

Keinesfalls wurde in dem Vorausgegangenen eine auch nur annähernd vollständige Beschreibung und Zergliederung des Denkvorganges gegeben. Weder war von dem allem Denken zu Grunde liegenden Unterscheiden und Verknüpfen, noch von dem überall mitwirkenden Reproduzieren, noch von dem Anteil

[1]) Die Unabhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Psychologie wird häufig dahin übertrieben, als ob die Ergebnisse der Erkenntnistheorie keine psychologische Bedeutung hätten. Ich bin der Meinung, die Stumpf kurz und treffend so ausspricht: „Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein“ (Psychologie und Erkenntnistheorie. München 1891. S. 18).

des Willens am Denken die Rede. Das Denken wurde nur insoweit betrachtet, als sich in ihm eine eigentümliche Gewißheit kundtut.

Mit der Hervorhebung dieser eigentümlichen Gewißheit aber ist das, worauf die Leistungsfähigkeit des Denkens beruht, getroffen. Der Nerv des Denkens ist damit bloßgelegt.

Doch hieran knüpft sich noch ein weiterer psychologischer Ertrag, allerdings nicht unmittelbar, sondern auf dem Wege einer unabweislichen Folgerung. Das Bewußtsein der logischen Notwendigkeit hat sich uns als etwas derart Einfaches und Eigenartiges dargestellt, daß es als eine ursprüngliche Funktion des Bewußtseins angesehen werden muß. Es liegt hier eine Gewißheitsart vor, die sich dem Bewußtsein nicht erst aus anderen einfacheren Funktionen hergestellt hat.[1])

Zwei Erwägungen führen notwendig zu dieser Behauptung hin. Erstlich bezeugt uns das innere Erleben der Denknotwendigkeit, daß es sich hierin um eine Gewißheit von streng unzusammengesetzter Natur handelt. So zusammengesetzt auch der Denkvorgang ist: die eigentümliche Gewißheit, deren wir in der Denknotwendigkeit inne werden, ist schlechtweg unzerlegbar. Es lassen sich keine Bewußtseinsfunktionen aufzeigen, die sich in ihr vereinigt, vermengt, verschmolzen hätten. Sie ist gerade so ein Einfaches wie die Empfindung des Roten oder des Warmen. Es ist also unmöglich, daß die Gewißheit der logischen Notwendigkeit durch das Zusammentreten mehrerer einfacherer Funktionen entstanden sei.

Zweitens ist es aber auch unmöglich, diese Gewißheit aus irgend welchen Bewußtseinsvorgängen auf kausalem Wege

[1]) Insofern jeder Denkakt ein Urteil ist, kann daher auch gesagt werden: im Urteil tritt ein qualitativ Anderes, Neues gegenüber den bloßen Vorstellungen auf. Die von mir vertretene Auffassung steht daher in einer gewissen, freilich nur sehr allgemeinen Verwandtschaft zu der bekannten Lehre Brentanos vom Urteil als Anerkennungsakt. Dagegen steht sie in entschiedenem Gegensatz zu der beispielsweise von Benno Erdmann in seiner Logik (Band I, S. 290) vertretenen Ansicht, daß das Urteil „keine neue Grundklasse gegenüber den Vorstellungen" bildet.

zu gewinnen. Sie kann nicht ein kausales Entwicklungsergebnis aus anderen Bewußtseinsvorgängen sein. Dieser Satz bedarf einer etwas genaueren Auseinandersetzung.

Es gibt verschiedene Bewußtseinsvorgänge, von denen man geglaubt hat, daß aus ihnen die Denknotwendigkeit in naturgemäßer Entwicklung als psychologisches Ergebnis entstehen könne. So kann man auf die Erfahrungen hinweisen, die wir von regelmäßiger Aufeinanderfolge haben. Daran knüpft sich eine gewisse gewohnheitsmäßige Erwartung, eine gefühlsmäßige Sicherheit. Ist die Veränderung A eingetreten, so sind wir sicher, daß B folgen werde. Führt nun dieser von Hume eingeschlagene Weg uns wirklich zum Ziele? Ich will den Satz gelten lassen, daß wir Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge „erfahren"; ich will auch zugeben, daß solches Erfahren zur Gewohnheit werde und auf diese Weise sich an das Eintreten der einen Veränderung ein gefühlsmäßiges Erwarten der zweiten knüpfe. Und ich füge noch hinzu: je häufiger unsere Erwartung — sei es im Laufe des gewöhnlichen Lebens, sei es im wissenschaftlichen Experiment — Bestätigung findet, um so lebhafter und sicherer wird unser Erwartungsgefühl. Ist hiermit denn aber auch nur im mindesten das erreicht, als was sich uns innerlich die Denknotwendigkeit darstellt? Zwischen dem Gefühl gewohnheitsmäßiger Erwartung, und sei es noch so gesteigert, und der Gewißheit sachlicher oder logischer Notwendigkeit liegt eine weite Kluft.[1])

Man könnte auch das Nötigungsgefühl heranziehen, das mit manchen Vorstellungsassoziationen verknüpft ist. Dieses Nötigungsgefühl hat in der Tat oft eine beträchtliche Stärke. Es kommt vor, daß einem Hypochonder schon bei der ent-

[1]) Es ist kein Widerspruch zu dem oben Gesagten, wenn ich hinzufüge, daß sich trotz alledem bei Hume in der Art, wie er den Glauben (belief) charakterisiert und betont, unwillkürlich und wider seinen Willen das Bedürfnis zum Ausdruck bringt, so etwas wie eine Denknotwendigkeit anzunehmen. Freilich ist es eine maskierte, heruntergedrückte und entnervte Denknotwendigkeit.

ferntesten Beziehung einer Vorstellung auf seinen Krankheitszustand dieser sein Zustand einfällt, und daß er lange in dieser Vorstellung festgehalten wird. Ja es kann geschehen, daß fast ganz ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit der jeweilig im Bewußtsein gegenwärtigen Inhalte eine bestimmte Vorstellung — etwa die des mir bevorstehenden Bankerotts oder die Vorstellung von der Untreue der Geliebten — gleichsam in das Bewußtsein hineindrängt und nur vorübergehend aus ihm verschwindet. Auch diesem Ableitungsversuche gegenüber ist darauf hinzuweisen, daß ein solches Nötigungsgefühl von dem Bewußtsein der logischen Notwendigkeit grundverschieden ist. Diesem Nötigungsgefühl fehlt jede Spur gerade von dem aus der Natur der Sache stammenden Notwendigkeitsbewußtsein, jede Spur des sinnvoll Logischen, einleuchtend Vernünftigen. Gerade der Kern der Denknotwendigkeit läßt sich aus derlei Nötigungsgefühlen nimmermehr herausholen. Das Gefühl tatsächlicher, psychologischer Nötigung ist etwas völlig anderes als die Gewißheit logischer Notwendigkeit. Am deutlichsten zeigt sich dies dann, wenn jenes Gefühl bis ins Krankhafte gesteigert ist.

Bei weitem tiefer geht die Ansicht, die das bewußte, zwecktätige Wollen zu Hilfe nimmt, um die Denknotwendigkeit begreiflich zu machen. Indem das Beziehen, Vergleichen, Verknüpfen der Vorstellungen dem selbstbewußten Willen unterstellt wird, soll sich die Notwendigkeit des Denkens ergeben. Die Fähigkeit des Wählens, die Willkür des Wollens soll hiernach den Kern des Denkens bilden, die Denknotwendigkeit ein hieraus erst Abgeleitetes sein. Allein es ist nicht einzusehen, wie aus unserer Fähigkeit, zu wählen und zu wollen, die Verknüpfung unserer Vorstellungen gemäß dem alle Willkür ausschließenden Bewußtsein der logischen Notwendigkeit entspringen soll. Zu diesem Zwecke müßte ja selbst schon die Willkür des Wollens dem Zwange des Logischen unterstellt worden sein. Das Wollen müßte sich entschlossen haben, dem Gebot des Logischen zu gehorchen. Und so entstünde nun erst recht die Frage: wodurch kommt denn an das Wollen die Notwendigkeit

des Logischen heran? So wird also durch die Herbeiziehung des Willens als solchen die Denknotwendigkeit keineswegs verständlich.[1])

Auch an die verallgemeinernde Tätigkeit ließe sich denken, an das Zusammenfassen des Ähnlichen und Gleichen, an das Unterordnen der neuen Fälle unter das Bekannte. Bei Spencer, Mill, Bain findet man das Bemühen, das Denken auf Verallgemeinern zurückzuführen. Namentlich aber macht es sich in den konszientialistischen Richtungen der Gegenwart geltend, wo das Denken mit Vorliebe als ein zusammenfassendes, vereinfachendes, abkürzendes Beschreiben des Gegebenen aufgefaßt wird. So ist es bei Avenarius, Mach, Cornelius, Poincaré und vielen anderen. Nun kann kein Zweifel sein, daß das Verallgemeinern ein hochwichtiges Mittel ist, dessen sich das denkende Erkennen bedient, und es ist Sache der Erkenntnistheorie, im Laufe ihrer Untersuchungen geeigneten Ortes diese Bedeutung des Verallgemeinerns darzulegen.[2]) Allein im Verallgemeinern liegt nicht das Mindeste von der Kraft des Erschließens, von dem weitertreibenden Nerv des Folgerns. Das Verallgemeinern gibt nicht das geringste Recht, das Gegebene zu überschreiten, zu dem Gegebenen ein Nichtgegebenes hinzuzudenken. Es berechtigt nur zum Vergleichen und Zusammenfassen der vorliegenden Tatsachen der Erfahrung. Vermöge des Verallgemeinerns als solchen käme man beispielsweise nicht einmal dazu, das Dasein anderer Subjekte zu erschließen oder die Lücken in den Wahrnehmungsreihen zu verstopfen. Vom Standpunkt des Verallgemeinerns wäre es Taschenspielerei und Betrug, wenn man zu dem Gegebenen ein nicht wirklich Gegebenes irgendwie hinzu annehmen und in Rechnung setzen wollte.

[1]) Wundts Ansicht vom Denken geht nach dieser Richtung hin (System der Philosophie. 2. Auflage. Leipzig 1897. S. 35 ff., 58, 586 f.). Man kann aus Wundt lernen, welch hervorragenden Anteil das Wollen an der Tätigkeit des Denkens hat. Der logische Nerv des Denkens dagegen scheint mir bei ihm nicht zu seinem vollen Rechte zu kommen.

[2]) Ich habe dies in „Erfahrung und Denken“ (im 6. Abschnitt S. 317 ff.) zu tun versucht.

Sogar aus der Verbindung von Vorstellung und Wort hat man das Denken begreifen zu können geglaubt. Wenn man Hobbes geschichtlich betrachtet, wird man seine Lehre von der Erfindung der Wörter als der Entstehungsursache der Vernunft nach ihrer großen, aufklärenden Seite zu beleuchten haben. Im Zusammenhang einer modernen Erkenntnistheorie dagegen könnte es nur als äußerster Grad von Einsichtslosigkeit gelten, in dem Wort, das heißt: in einer Verbindung von Bewegungsempfindungen und Gehörswahrnehmungen, das Wesentliche für die Entstehung des Denkens zu erblicken.

Wenn sich uns die logische Gewißheit als eine ursprüngliche Bewußtseinsfunktion ergibt, so ist hiermit nicht etwa eine Ausnahme innerhalb des Seelenlebens festgestellt. Nach meiner Überzeugung betätigt sich das Seelenleben vielmehr als eine Fülle ursprünglicher Bewußtseinsfunktionen. Diese sind natürlich nicht wie ein zusammengeratener Haufen anzusehen, sondern als ein organischer Inbegriff, als eine bündnisartige Einheit. Hier kann diese Überzeugung freilich nur als ein Bekenntnis ausgesprochen werden.[1])

20. Die Lehre vom Denken als einem ökonomischen Anpassungsvorgang.

Es ist fast bewundernswert, zu welchen scharfsinnig beikommenden, fein ausgeklügelten Zurechtlegungen in immer neuen Anstrengungen viele Erkenntnistheoretiker gegenwärtig greifen,

[1]) Ich habe in mehreren Aufsätzen („Beiträge zur Analyse des Bewußtseins") das Bewußtsein auf diese seine elementaren Funktionen hin betrachtet. In dem ersten dieser Beiträge suchte ich die allem Empfinden innewohnende Gewißheit der Außenwelt als ursprüngliche Bewußtseinsfunktion aufzuweisen (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 112. Band, S. 217 ff.). Der zweite „Beitrag" wollte das Gleiche von der Erinnerungsgewißheit dartun (a. a. O., 118. Band, S. 1 ff.). Im dritten „Beitrag" komme ich auf die ursprüngliche Funktion in der Willenstätigkeit und auf das Selbstgefühl als eine ursprüngliche Bewußtseinsfunktion zu sprechen (a. a. O. 121. Band, S. 227 ff.).

um der Denknotwendigkeit alles Auszeichnende zu nehmen, sie ins Gewöhnliche, Kleine, Unansehnliche herabzudrücken und auf diese Weise zugleich dem gefürchteten Transsubjektiven zu entrinnen:

Besonders häufig begegnet man der Auffassung, daß das, was man Denken nennt, nichts anderes als eine ökonomische Anpassung unseres Vorstellens an die Erfahrungstatsachen sei. Wissenschaftlich denken heiße: von Fall zu Fall die Gedankenverknüpfung wählen, die den wenigsten Kraftaufwand erfordere, die von uns als die einfachste und bequemste beurteilt werden müsse. Es komme darauf an, mit dem geringsten Aufwand dem jeweiligen Erfahrungsgebiete gerecht zu werden. Jeder Lehrsatz, jede Theorie habe hieran den obersten Maßstab. Vor allem bei Avenarius, Mach, ihren Anhängern und ihnen verwandten Denkern findet man diese Ansicht. Leider tritt sie gewöhnlich auch bei demselben Schriftsteller in schwankender, vieldeutiger Gestalt auf.[1])

Vor allem ist dieser Anschauung gegenüber darauf hinzuweisen, daß sie dem von uns im Vollziehen der Denkakte innerlich Erfahrenen widerspricht. Wenn wir uns denkend für diese Lösung und nicht für jene entscheiden, so tun wir dies, weil die durch die Natur der vorliegenden Sache gegebenen Hinweise uns mit sachlicher Logik dazu zwingen und es

[1]) So rinnen auch das verallgemeinernde, zusammenfassende Verfahren, von dem im letzten Abschnitt die Rede war, und das denkökonomische Vorgehen gewöhnlich zu einer unklaren Einheit zusammen (so in Machs „Beiträgen zur Analyse der Empfindungen" [Jena 1886]. S. 147 ff.). Und doch bedarf das Verhältnis beider gar sehr der Klärung. Ist das verallgemeinernde Verfahren erkenntnistheoretisch das Weitere und Erste, zu dem dann als bestimmtere Richtschnur das Bedürfnis nach möglichster Ökonomie hinzutritt? Oder hat das ökonomisch verfahrende Vorstellen den erkenntnistheoretischen Vorrang, so daß das Verallgemeinern und Zusammenfassen selbst schon ein Mittel ist, durch das unser Vorstellen sich seiner Inhalte in möglichst ökonomischer Weise bemächtigt? Über solche Fragestellungen setzt sich auch Poincaré hinweg (Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von Lindemann. 2. Auflage. Leipzig 1906. S. 142 ff.). Alle möglichen Abschwächungen des Denkens schillern bei ihm in unbestimmter Tragweite durcheinander.

widersinnig wäre, dieser Logik nicht zu folgen. Und auch wo die Notwendigkeit des Denkens nicht eindeutig spricht, sondern wir uns mit Wahrscheinlichem begnügen müssen, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit darnach bemessen, ob die Erfahrungsgrundlage, denknotwendig beurteilt, für den wirklichen Sachverhalt mehr nach der einen oder mehr nach der anderen Richtung hin Fingerzeige enthalte. Es kommt uns überhaupt nicht in den Sinn, die logisch-sachliche Notwendigkeit bei Seite zu lassen und statt ihrer lediglich die Bequemlichkeit oder das Ruhebedürfnis des Denkens zum Maßstab werden zu lassen. Wenn der Naturforscher aus gewissen Tatsachen ein Gesetz erschließt, so läßt er sich dabei von dem Gedanken bestimmen: es wäre widersinnig, anzunehmen, daß jede Tatsache sich rein individuell betrage und gestalte und in der Übereinstimmung der Tatsachen reiner Zufall vorliege; vielmehr entspreche es einzig der Logik der Tatsachen, ihre Übereinstimmung als Ausdruck eines Gesetzes anzusehen; und zwar zwinge die Natur dieser Tatsachen dazu, gerade dieses und kein anderes Gesetz für das in Frage stehende Wirklichkeitsgebiet aufzustellen. Die Rücksicht auf die Bequemlichkeit und Mühelosigkeit des Denkens, auf die möglichste Vereinfachung seiner Arbeit tritt dabei nirgends entscheidend auf. Oder wenn der Maschinenbauer auf Grund seiner Berechnungen genau voraussagt, daß die Maschine eine bestimmte Arbeit leisten werde, oder wenn der Altertumsforscher auf Grund gewisser Ausgrabungen folgert, daß hier ehedem eine bestimmte Kultur bestanden habe, oder wenn der Litteraturforscher aus den Dichtungen eines Mannes auf dessen Persönlichkeit schließt: überall wird hier das Forschen durch die Frage bestimmt: was ergibt sich denknotwendig aus der Natur der vorliegenden Tatsachen für den wirklichen Sachverhalt, den man erkennen will? Man würde zu einem fast grotesken Bilde gelangen, wenn man mit dem Gedanken Ernst machen wollte, daß der Forscher sich nicht etwa von der Frage, was sich aus der Natur der vorliegenden Tatsachen denknotwendig für das fragliche Wirk-

lichkeitsgebiet ergebe, sondern vielmehr von der Frage bestimmen ließe: welche Vorstellungsweise bereitet mir angesichts gewisser Erfahrungen die geringste Anstrengung? Statt in die Sachen einzutreten, wäre es dann Aufgabe des Forschers, vor allem auf seine Anstrengungs- und Bequemlichkeitsgefühle beim Vorstellen aufzupassen und diese für seine Aufstellungen ausschlaggebend werden zu lassen.

Der Gegner könnte hier erwidern: es sei doch ein überaus häufiger Fall, daß der Forscher, besonders auch der Naturforscher, sich für eine Hypothese um deswillen entscheide, weil sie die einfachste ist, die wenigsten qualitativen Unterschiede, die wenigsten unabhängig von einander bestehenden Ursprünge, die wenigsten einfachen Elemente, die wenigsten Nebenannahmen ins Feld führt, kurz die geringste Anzahl von Erklärungsgründen nötig macht. Hier liege also das Entscheidende doch in dem kleinsten Kraftaufwand beim Bilden der Vorstellungen.

So richtig jener Hinweis ist, so falsch ist diese Folgerung. Denn wenn sich der Forscher für die am meisten vereinfachende Hypothese, für die am klarsten verfahrende Erklärungsart (z. B. für das Kopernikanische System oder für das Gravitationsgesetz Newtons) entscheidet, so liegt dabei stets die Voraussetzung zu Grunde, daß das fragliche Wirklichkeitsgebiet so einfach, klar und einheitlich geordnet sei, wie die Hypothese annimmt. Bestehen dagegen genügende Hinweise, daß das Wirklichkeitsgebiet im Gegenteil verwickelter und uneinheitlicher Art sei, so verwirft er denknotwendig die einfachen und klaren Annahmen als allzueinfach und allzuklar und sieht eine verwickeltere und schwieriger zu durchschauende Annahme als die richtige an. Die Theorie z. B. von der Grundbeschaffenheit der Materie, ebenso etwa die Theorie der Vererbung oder die Beantwortung der Frage nach den Ursachen der Veränderlichkeit der Arten zeigen in ihrem letzten geschichtlichen Verlaufe deutlich eine Zunahme an Verwickelung und Schwierigkeiten; nach den Forderungen der bloßen Denkökonomie müßten sie sich ganz anders entwickelt haben. So ist also dort, wo der Forscher sich für

die einfachste und bequemste Hypothese erklärt, in Wahrheit nicht das Prinzip der Denkökonomie entscheidend, sondern vielmehr die logisch-sachliche Beurteilung des in Frage stehenden Wirklichkeitsgebietes. Nur wenn der Blick des Erkenntnistheoretikers an der Oberfläche haften bleibt, entsteht die Selbsttäuschung, daß die Entscheidungen gemäß dem geringsten Kraftaufwand getroffen worden seien.[1])

Das Unhaltbare des denkökonomischen Prinzips springt noch mehr in die Augen, wenn man fragt, was dabei herauskäme, wenn sich die Wissenschaft ernstlich nach diesem Prinzip richten wollte. Natürlich muß man es dann mit diesem Prinzip streng nehmen und darf also nicht die Denknotwendigkeit im gewöhnlichen Sinn insgeheim mit einfließen lassen. Die Wissenschaft müßte angesehen werden als ein Ergebnis, das lediglich aus der reinen Erfahrung und dem Bedürfnisse, die der reinen Erfahrung gegenüber entstehenden Vorstellungen mit dem kleinsten Kraftaufwande zu vollziehen, entspringt. Es dürfen also alle die logischen Bedürfnisse, aus denen sich das zusammensetzt, was man wissenschaftlichen Geist nennt, hier keineswegs von vornherein vorausgesetzt werden; vielmehr wären sie allererst aus dem Vorstellen gemäß der größten Kraftersparnis herzuleiten. Auf dem Boden der logischen Notwendigkeit freilich darf man ohne weiteres von Einteilen in die naturgemäßen Arten und Gattungen, von Erklären, von Suchen nach Ursache und Wirkung, nach Gesetz und Einheit, von Zerlegen in die einfachsten Elemente und Bedingungen, von Eingehen auf die Entwicklung und ihre Stufen reden. Sobald dagegen alles Denken in ein Verfahren gemäß dem kleinsten

[1]) Hans Cornelius z. B. sagt: „Die Erklärung der Tatsachen erweist sich uns überall als identisch mit dem Prozeß einer Vereinfachung unserer Erkenntnis“ (Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1903. S. 32). Ich glaube, daß selbst ein solcher Klarheits- und Einfachheitsenthusiast, wie Cornelius, in solchen Fällen, wie ich sie oben vorausgesetzt habe, sich vielmehr zu Gunsten der verwickelteren Hypothese entscheiden würde. Täte er dies nicht, so würde er sich dem Vorwurfe nicht entziehen können, daß er sein Vereinfachungsgelüste mit den Tatsachen sein Spiel treiben lasse.

Kraftaufwande und der möglichsten Einfachheit aufgelöst wird, ist es Aufgabe, alle die genannten wissenschaftlichen Bedürfnisse aus dem ökonomischen Grundsatz abzuleiten. Die Leistungsfähigkeit des ökonomischen Grundsatzes tritt nur dann rein hervor, wenn jene wissenschaftlichen Antriebe, jene richtunggebenden logischen Gesichtspunkte ferngehalten werden.

Macht man auf diese Weise reines Feld, so leuchtet sofort ein, daß das ökonomische Prinzip so wenig als möglich zur wissenschaftlichen Führung taugt.[1]) Wer sich ernsthaft von ihm führen lassen wollte, würde je nach Temperament und Gemütsart in zweierlei Lage kommen. Bei sorglosem Sichgehenlassen würde er in eine wahre Zuchtlosigkeit des Meinens hineingeraten; ist er ernster und gewissenhafter angelegt, so müßte er auf Schritt und Tritt ratlos dastehen. Der eine würde diesen, der andere jenen Einfall als den ihm bequemsten spüren. Und es wäre unmöglich, einen solchen Einfall, und wäre er noch so läppisch und abgeschmackt, zu widerlegen. Denn alles Widerlegen und Beweisen würde ja wieder nur nach reiner Bequemlichkeit gemessen werden müssen. Versichert daher der andere, ihm mache etwa die abergläubische Vorstellung von Wundern weniger Mühe als die Vorstellung von Naturgesetzen, so wäre ihm nichts anzuhaben. Oder man bedenke: hat sich jemand an eine schwierige Vorstellungsweise gewöhnt, so wird sie mit geringerem Kraftaufwand vollzogen; das heißt: sie müßte dann an Richtigkeit zugenommen haben. Umgekehrt würde eine Vorstellungsweise dadurch, daß wir uns ihrer entwöhnt haben und sie uns nun schwerer fällt, an Richtigkeit eingebüßt haben. Sodann aber ist zu bedenken, daß in unzähligen Fällen es selbst bei der feinsten Selbstbeobachtung kaum möglich sein wird, zu entscheiden, welche von zwei entgegengesetzten Lösungen mit dem geringeren Kraftaufwande für mich verbunden ist. Es handle sich etwa darum, bei dem Funde

[1]) An dem ökonomischen Prinzip übt Paul Stern in treffender Weise Kritik (Das Problem der Gegebenheit. Berlin 1903. S. 18 ff.).

eines Leichnams die Ursache des Todes zu ermitteln. Es dürfte natürlich dabei nicht nach sachlichem Zusammenhang geurteilt werden. Vielmehr müßte umgekehrt die Todesursache für die richtige gelten, deren Annahme mir den geringsten Kraftaufwand zumutet. Habe ich, so muß ich also fragen, bei der Vorstellung von Unglücksfall, von Selbstmord oder von Mord durch fremde Hand das Gefühl der größten Bequemlichkeit? Das Urteil darüber wird wahrscheinlich unsicher bleiben. Unsicher läßt mich aber das Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes auch bei der Frage: wohin soll ich mich nun weiter wenden? welche Richtung soll ich weiter im Erkennen einschlagen? welche neue Frage soll sich an die eben erledigte oder vielleicht noch nicht erledigte knüpfen? Es darf dabei natürlich nicht etwa der Satz vom Grunde, die Verknüpfung nach Ursache und Wirkung, nach Zweck und Mittel, nach Entwicklungsstufen und dergleichen vorausgesetzt werden. Dann freilich wäre dem Weiterfragen und Weiterforschen Richtung und Ziel gegeben. Alle diese richtunggebenden Gesichtspunkte wären vielmehr erst aus dem Prinzip der größten Kraftersparnis herzuleiten. Hält man dies fest, so leuchtet sofort ein, daß es ganz unmöglich ist, aus der reinen Erfahrung und dem Streben nach möglichster Kraftersparnis im Vorstellen Richtung und Ziel für das wissenschaftliche Arbeiten zu gewinnen. Es ist also so, wie ich vorhin gesagt habe: macht man damit reinen Ernst, daß die vorstellungsmäßige Behandlung der Erfahrungstatsachen lediglich nach dem ökonomischen Maßstabe vor sich gehen solle, so würde daraus entweder ein tolles Spiel von Einfällen oder völlige Rat- und Hilflosigkei entstehen.

Wenn nun trotzdem viele bedeutende, scharfsinnige Köpfe sich zu der ökonomischen Auffassung vom Denken bekennen, so ist dies nur daraus zu erklären, daß sie das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes nicht reinlich und streng nehmen, sondern das von der logischen Notwendigkeit geleitete Denken stillschweigend, ohne davon zu wissen, mit hinein rechnen. Nur

so ist es erklärlich, daß sie dem ökonomischen Prinzipe die Leistungen zutrauen, die man insgemein der logischen Notwendigkeit zuspricht.

Die Scheinbarkeit des ökonomischen Prinzips wird sodann dadurch erhöht, daß ihm ein gewisser richtiger Kern zu Grunde liegt. Das Denken ist nach manchen Richtungen hin ein Vereinfachen. Schon indem das Denken mit Begriffen arbeitet, macht es den Erfahrungsstoff übersichtlicher und handlicher. Welche Mühsal, welche aussichtslose Arbeit wäre es, mit der Masse ungeordneter Einzelvorstellungen arbeiten zu müssen! Jeder Begriff bedeutet, indem er Ähnliches zusammenfaßt und individuelle Eigenheiten abscheidet, eine ungeheure Erleichterung des Erkenntnisgeschäftes. Aber auch die Lösungen von Problemen, insoweit sie die Vielheit von Ursachen, Elementen, Prinzipien verringern und so vereinheitlichend eingreifen, können als Vereinfachungen der Erkenntnisarbeit angesehen werden. In so weitem Umfange man aber auch diese vereinfachende Seite am denkenden Erkennen zugibt, so ist damit nicht im mindesten etwas für das ökonomische Prinzip bewiesen. Alle solche Vereinfachungen sind, wie wir zur Genüge gesehen haben, nur Folgeerscheinungen, Äußerungen des von logisch-sachlicher Notwendigkeit geleiteten Denkens. Sich selber überlassen, wäre das Vereinfachen auf ein richtungsloses Geratewohl angewiesen. Selbst die Begriffsbildung, rein nur dem Vereinfachungstriebe folgend, nicht in die Zucht logischer Überlegung genommen, würde gänzlich im Unsichern tappen. Wie sollte rein nur durch das Absehen auf größte Bequemlichkeit zwischen wesentlichen und nebensächlichen, naturgemäß artbildenden und künstliche Schubfächer erzeugenden Merkmalen unterschieden werden? Wenn jemand sagte, daß er sich die Hunde dadurch am bequemsten übersichtlich mache, daß er sie nach ihrer Farbe oder nach ihrem Nutzen für den Menschen oder vielleicht gar nach der Länge der Schwänze einteile, so könnte vom Standpunkt des ökonomischen Prinzips hiergegen nichts eingewendet werden.

Seine ganze zuchtlose Willkür enthüllt das ökonomische Prinzip dort, wo ihm ein hedonistischer Ausdruck gegeben wird. Wenn Lust und Unlust das Ausschlaggebende für das Denken sein soll, dann liegt die Herabwürdigung des Denkens zum unterhaltenden Spiel offenkundig zu Tage.[1])

21. Die Lehre vom Denken als einem praktischen Anpassungsvorgang.

Eine gewisse Verwandtschaft mit dem ökonomischen Prinzip zeigt die Auffassung, die für das Denken die Rücksicht auf den praktischen Erfolg als maßgebend ansieht. Dabei wird teils an die Naturbeherrschung, teils allgemeiner an die Selbsterhaltung des menschlichen Geschlechts, teils mehr an das starke, volle, glückliche Leben des Einzelnen gedacht. Es gilt hiernach also die Vorstellungsweise für richtig, auf Grund deren die sicherste und umfassendste Beherrschung der Natur, das beste Gedeihen, die befriedigendste Entwicklung des Menschengeschlechtes, das erfolgreichste Ringen im Kampf ums Dasein, das kraftvollste, menschlichste Leben des Einzelnen möglich ist. Es handelt sich hier also um eine Anpassung unseres erkennenden Vorstellens an den praktischen Erfolg.

Freilich ist die erkenntnistheoretische Durchbildung bei den Vertretern dieser Auffassung gewöhnlich eine so wenig

[1]) Diese hedonistische Gestalt zeigt das ökonomische Prinzip bei Schubert-Soldern (Reproduktion, Gefühl und Wille. Leipzig 1887. S. VII. XIII. 39 ff.). Ich habe hierüber in dem Aufsatz „Das Denken als Hilfsvorstellungstätigkeit und als Anpassungsvorgang" (Zweiter Artikel; a. a. O., 97. Band, S. 48 ff.) gehandelt. Aber auch wenn Petzoldt das Ruhebedürfnis zum Maßstab des richtigen Denkens macht, gehört dies hierher. Und auch hier ist es durchsichtig genug, daß eine falsche Selbstbeobachtung vorliegt. Weil sich mir eine Annahme als richtig oder als höchstwahrscheinlich mit sachlicher Notwendigkeit aufdrängt, deswegen beruhigt sich mein Denken bei ihr. Dies verkehrt sich in den Augen Petzoldts dahin, daß durch das dem Denken sich darbietende Ruhegefühl die Richtigkeit des Gedachten verbürgt werde.

gründliche, daß die soeben angedeuteten verschiedenen Wendungen dieses Erfolgs-Prinzipes in verschiedenen Verbindungen und Betonungen auftreten, ohne daß hierüber ein klares Bewußtsein besteht. Dazu kommt dann noch vielfach, daß der ökonomische und der erfolgsmäßige, praktische Maßstab mit einander vermischt werden. Besonders Mach bietet ein starkes Beispiel für dieses erkenntnistheoretische Durcheinander dar.[1]) Und doch käme es, da es sich hier um den Maßstab für das Erkennen, für das Richtige und Unrichtige handelt, darauf an, diesen Maßstab mit voller Genauigkeit festzustellen.[2])

Die Unhaltbarkeit dieses Prinzipes ergibt sich zunächst schon daraus, daß jeder Versuch, diesem Prinzip gemäß zu Erkenntnissen zu gelangen, notwendig zu einer umfassenden Betätigung der sich nach sachlichem Maßstabe richtenden Denknotwendigkeit, also des Denkens im üblichen Sinne führt. Wenn

[1]) In seinen „Beiträgen zur Analyse der Empfindungen" findet man so ziemlich alle erkenntnistheoretischen Wendungen, die geeignet sind, das Denken zu verflüchtigen, in harmloser Ununterschiedenheit vertreten. Etwas ähnliches gilt von Poincaré (vgl. oben S. 83).

[2]) In dem zweiten Artikel der schon erwähnten Abhandlung über das Denken als Hilfsvorstellungstätigkeit und als Anpassungsvorgang habe ich als Vertreter dieses Standpunktes Avenarius, Mach, Shute, Keibel, Voltz und die beiden erkenntnistheoretischen Theologen Kaftan und W. Herrmann berücksichtigt (a. a. O. S. 51 ff.). Viele Namen könnten heute hinzugefügt werden. Ich nenne nur Poincaré, Petzoldt, Cornelius. Bei Petzoldt besteht eine peinliche Verwirrung. Als seine einzige Erkenntnisquelle verkündet er unablässig die reine Erfahrung; dabei aber zieht er frischen Mutes unglaublich große Massen von Unerfahrbarem in sie hinein. Neben der Erfahrung läuft dann das Denken in unbestimmtem Verhältnisse her. Das Denken hat seinen einzigen Maßstab darin, seine eigene „Stabilität" herzustellen, einen natürlichen Ruhepunkt zu finden, einen menschheitlichen Dauerzustand zu schaffen (a. a. O., 2. Band, S. 94, 101, 109). Rücksicht auf individuelle Lust und Rücksicht auf praktischen Erfolg in der Entwickelung der Menschheit laufen hier durcheinander. Daneben aber beruft sich Petzoldt immerwährend auf die Logik des Denkens und arbeitet mit den Sätzen der Identität und des Widerspruchs, als ob dies eigentümliche Denkgesetze wären (z. B. S. 301 f.). In seinen erkenntnistheoretischen Grundlagen läuft Logisches und Biologisches, Denken und Erfahrung, Individuelles und Allgemeines und was nicht alles sonst noch! durcheinander.

das gewöhnliche logisch-sachliche Erwägen nicht in reichem Maße und in grundlegender Weise herangezogen würde, so stünde der Forscher, der dem Erfolgsprinzip gemäß forschen wollte, rat- und hilflos da.

In dreifacher Hinsicht verhält es sich so. Ich nehme an: irgend eine wissenschaftliche Frage, an deren Beantwortung ich herantrete, zeigt mehrere Lösungsmöglichkeiten. Es müßte nun nach dem Erfolgsprinzip die Lösungsmöglichkeit gewählt werden, die im höchsten Grade zu Naturbeherrschung, zu machtvollem Handeln, zu starkem, frohem Leben, zu glücklicher Entwicklung der Menschheit, zu menschheitlichen Dauerzuständen hinführt. Ob diese Erfolge aber eintreten, kann sich doch erst später zeigen. Es muß also zunächst auf Grund gewöhnlicher logischer Bearbeitung der Erfahrung die eine oder andere Lösung gewonnen werden. Hierauf muß man warten, welcherlei Erfolg für Naturbeherrschung, Handeln, Leben, Entwicklung sich daran knüpft. Es muß also, bevor der Erfolg als Maßstab des Denkens angewandt werden kann, in reichlichem Maße Denkarbeit geleistet werden. Das ist das Erste.

Es könnte nun eingeworfen werden, daß man doch schon beim Eintritt in die Untersuchung den praktischen Erfolg der verschiedenen Lösungsmöglichkeiten in gewissem Maße voraussehen und demgemäß seine Wahl treffen könne. Ich will davon absehen, daß solches Voraussehen überaus oft an weitgehender Unsicherheit leiden und noch öfter völlig unmöglich sein dürfte. Wäre denn aber solches Voraussehen des praktischen Erfolges etwas anderes als denkende Beurteilung von Erfahrungstatsachen? Ich komme also wieder zu dem Satze: bevor ich mit dem Erfolge rechnen und ihn zum Maßstabe des Denkens machen kann, muß Denkarbeit in reichlicher Weise getan werden. Dies ist das Zweite.

Und was hat denn zu geschehen, wenn eine Erkenntnis sich praktisch in der einen oder anderen Weise bewährt hat? Es werden sich an das Eintreten der Erfahrungen, die den praktischen Erfolg oder Nichterfolg darstellen, wiederum logisch-

sachliche Erwägungen zu knüpfen haben. Es wird die Frage zu beantworten sein, ob die eingetretenen Tatsachen als voller oder nur als halber Erfolg oder als Mißerfolg zu beurteilen seien. Verschiedene Menschen urteilen hierüber oft sehr verschieden. Man denke etwa an die Wirkungen der Darwinschen Lehre für das Leben: diese bestehen unter anderem in der Untergrabung christlicher und überhaupt religiöser Anschauungen und, soweit die Kreise der Halbgebildeten in Frage kommen, in der Lockerung und Herabdrückung der sittlichen Gefühle. Wie sollen, so wird es sich fragen, diese „Erfolge" beurteilt werden? Sind dies Erfolge im guten oder im üblen oder in einem gemischten Sinne? Je nachdem man diese Frage beantwortet, wird die Darwinsche Lehre als richtig oder unrichtig anzusehen sein. Also wiederum — in dritter Hinsicht — lange ich bei der Einsicht an: bevor der Erfolg zum Maßstab des Denkens gemacht werden kann, muß das Denken mannigfaltige Leistungen vollbracht haben.

So setzt also das Erfolgsprinzip — weitentfernt den Denkakten als Maßstab zu dienen — vielmehr für seine Anwendung nach drei Richtungen hin eine Menge von Denkarbeit als bereits vollzogen voraus.

Wollte man aber hiervon auch absehen, so würde doch das Erfolgsprinzip, ähnlich wie das ökonomische, für den Forscher teils Zucht-, teils Ratlosigkeit bedeuten.

Denn erstlich gibt es eine Menge Fragen, die, mögen sie so oder anders beantwortet werden, hierdurch weder für die Naturbeherrschung, noch für einen erfolgreichen Kampf ums Dasein, noch für ein starkes, freies Leben, noch für die Entwicklung der Menschheit maßgebende Bedeutung gewinnen. Man denke etwa an die Fragen, ob erworbene Eigenschaften vererbt werden können, wie das Verhältnis von Materie und Kraft aufzufassen sei, wie die Homerischen Dichtungen entstanden seien, ob die Erzählungen vom Leben Jesu durch buddhistische Vorstellungen beeinflußt wurden, wie die Reformation auf die Wissenschaften eingewirkt habe, ob die Auf-

fassung vom Urteil als einer Subsumtion recht habe, wie die Raumanschauung entstanden sei und sich entwickelt habe. Ich wüßte nicht, wie aus dieser oder jener Lösung dieser und ähnlicher Fragen sich ein durchschlagendes Mehr an praktischem Erfolg ergeben sollte. Das Erfolgsprinzip läßt angesichts solcher Fragen von vornherein völlig im Stich.

Ich fasse zweitens solche Fragen der Wissenschaft ins Auge, deren Beantwortung, je nachdem sie ausfällt, einen erheblich verschiedenen praktischen Erfolg hat. Hierbei ist einmal schon zu bedenken, daß beim Eintreten in die Untersuchung sich der aus der einen oder anderen Lösung ergebende praktische Erfolg, wenn überhaupt, so in der Regel nur höchst unsicher voraussehen läßt. Hiervon war schon vorhin die Rede. Und wenn der Erfolg eingetreten ist, entspringt neue Unsicherheit. Denn nun fragt es sich, wie der zu Tage getretene Erfolg beurteilt werden solle. Hierbei kommt es in entscheidender Weise auf Unterschiede in Gemütsbedürfnis und Gesinnungsglauben, im moralischen, künstlerischen und religiösen Fühlen und Urteilen an. Man nehme etwa die Fragen: entspringen Kunst und Religion in der Hauptsache aus geschlechtlichen Bedürfnissen? ist der Verbrecher nur ein Kranker, oder ist er als moralisch verantwortlich anzusehen? ist das wirtschaftliche Leben ein Haupthebel in der geschichtlichen Entwicklung? sind die sozialen Triebe ein Ursprüngliches oder ein Abgeleitetes? gibt es nur relative Werte oder auch Werte in sich selbst? Je nachdem diese Fragen bejaht oder verneint oder in einer gewissen mittleren Weise beantwortet werden, wird ohne Zweifel das Kulturleben in der einen oder anderen Weise beeinflußt. Wie grundverschieden aber werden diese Einwirkungen hinsichtlich der Entwicklung der Menschheit, hinsichtlich der Herbeiführung glücklicher, dauerhafter, harmonischer, siegreicher Kulturzustände beurteilt werden, je nachdem der Urteilende optimistisch oder pessimistisch, religiös oder religionsfeindlich, moralisch grob oder feinfühlig, schwärmerisch oder nüchtern, revolutionär oder besonnen, phantasiemäßig, willensmäßig oder verstandesmäßig

urteilt! Was müßte das für ein lächerlicher Wirrwarr werden, wenn die wissenschaftliche Behandlung der genannten Fragen hieran ihren Maßstab nehmen wollte![1])

Es kommt mir vor, als ob bei der Empfehlung des Erfolgsprinzipes hier und da unwillkürlich zugleich an den theoretischen Erfolg, das heißt: an die Bestätigung von wissenschaftlichen Vorherbestimmungen durch später eintretende Erfahrungen, mitgedacht würde. Das bedeutet eine grobe Vermischung. Der ganze Bestätigungsvorgang ist von Anfang bis Ende logische Bearbeitung der Erfahrung. Von dem wissenschaftlichen Vorausbestimmen eines zu erwartenden Vorganges ist dies ohne weiteres klar. Aber auch wenn der Vorgang eingetreten oder sein Nichteintreten Tatsache geworden ist, setzt sich die denkende Bearbeitung der Erfahrung fort. Selbst falls der Erfolg dem Vorausgesagten genau entspricht, wird eine Denkarbeit an ihm vorgenommen. Auf Grund der durch Vergleichen festgestellten Übereinstimmung zwischen dem Vorherbestimmten und dem Eingetretenen wird etwa geurteilt, daß die Gedankengänge, auf Grund deren das Vorherbestimmen stattfand, an Sicherheit um ein bedeutendes gewonnen haben. Noch deutlicher und umfassender wird die Denkarbeit, wenn der vorherbestimmte Vorgang nur teilweise oder gar nicht eintrifft. Denn nun fragt es sich erst recht: was folgt hieraus für jene Gedankengänge? So bietet also der theoretische Erfolg nicht einmal einen scheinbaren Anlaß dafür, als ein Gewißheitsprinzip, durch das die logische Denkarbeit ersetzt werden könnte, verwendet zu werden. „Anpassung des Vorstellens an den praktischen Erfolg" — dies kann wenigstens

[1]) Auch in Nietzsches Erkenntnistheorie (wenn man von einer solchen reden darf) spielt das Prinzip des praktischen Erfolges bedeutsam herein. Der Wille zur Wahrheit ist ihm Wille zur Macht. Philosophie ist der geistigste Wille zur Macht. Der erkennende Geist läßt sich von dem Gefühl des Wachstums, der vermehrten Kraft leiten. So und ähnlich läßt er sich beispielsweise in „Jenseits von Gut und Böse" vernehmen. Eine metaphysisch-psychologische Überzeugung wird so von Nietzsche ohne weiteres ins Erkenntnistheoretische gewendet.

mit einem gewissen Scheine als ein Erkenntnisprinzip, in das sich das Denken auflösen ließe, auftreten. In Leben, Handeln, Beherrschen scheint das denkende Erkennen gleichsam seinen Vorgesetzten erhalten zu haben. Dagegen ist „Anpassung des Vorstellens an den theoretischen Erfolg" schlechtweg nichts anderes als logische Bearbeitung der Erfahrung.[1])

Nach ganz anderer Richtung selbstverständlich führt die Frage: wie ist das Denken im Laufe der Entwicklung der Menschheit entstanden? Dies ist eine Frage der Psychologie der Entwicklung des Menschengeschlechtes. Ich zweifle nicht, daß für die Entwicklung des Denkens im Gange der Menschheit der Zwang der Bedürfnisse, die Not des Lebens, der Kampf ums Dasein in hohem Grade entscheidend gewesen ist. Durch die Not des Lebens wurde der Mensch aus Faulheit und Bequemlichkeit aufgerüttelt, zum Untersuchen und Beurteilen der Hindernisse und Widerstände, zum Aussinnen fördernder und rettender Wege, kurz zur Schärfung und Verfeinerung des Denkens angetrieben. Und wer wollte leugnen, daß auch heute noch der Kampf ums Dasein unser Denken in Übung und Anspannung erhält und dazu beiträgt, es behender, schlagfertiger, genauer, eindringender zu machen! Aber auch wenn man dies alles zugibt, so ist damit nicht das mindeste über die Maßstäbe bestimmt, nach denen sich das Denken in seiner Entscheidung über wahr und falsch zu richten habe. Jene Überzeugungen betreffen lediglich die Ursachen, die die Entwicklung des Denkens befördert haben.

22. Die Möglichkeit der Metaphysik.

In einer zusammenhängenden Grundlegung der Erkenntnistheorie müßte nun dazu übergegangen werden, das Verhältnis des Denkens zum Satze vom zureichenden Grunde und zur

[1]) Den Bestätigungsvorgang habe ich ausführlich in „Erfahrung und Denken" S. 256—267 erörtert.

Kausalität zu erörtern. Weiter müßte dann die Bedeutung der Erfahrung für die Denkarbeit nach ihren entscheidenden Punkten betrachtet werden. Hieran hätte sich die Behandlung der Frage zu knüpfen, worin die ausschließlich subjektiven Seiten des Denkens bestehen. Es wären die Verknüpfungsweisen des Denkens im Hinblick auf das in ihnen vorliegende rein subjektive Gefüge zu betrachten. Dann wäre der Boden genügend vorbereitet, um sich der Untersuchung der Ursprünge und Arten der Ungewißheit zuzuwenden, die sich für das Denken bei Bearbeitung der Erfahrung ergeben, und damit im Zusammenhange die prinzipiellen Grenzen, die dem denkenden Erkennen anhaften, zu erörtern.

Die Behandlung aller dieser Fragen lasse ich hier, als von dem engeren Gegenstand dieser Schrift abführend, bei Seite. Und ich darf dies um so mehr tun, als ich in meinem Buche „Erfahrung und Denken" diese Gegenstände ausführlich behandelt habe.[1])

Dagegen liegt mir daran, aus dem Fragenbereiche über Ungewißheit und Grenzen des Erkennens hier ein Stück herauszuheben. Ist auf dem Boden der hier vertretenen Anschauung vom Denken Metaphysik als Wissenschaft möglich? Und wenn dies der Fall ist: inwieweit und in welchem Sinne kann in metaphysischen Fragen von denkendem Erkennen die Rede sein?

Stünde die Sache so, daß alle Erfahrungswissenschaften sich streng innerhalb der Erfahrung hielten und nur die Metaphysik die Kühnheit hätte, die Erfahrung zu überschreiten, dann hätte die Metaphysik einen schweren Stand. Denn es könnte ihr entgegengehalten werden, daß, wenn alle anderen Wissenschaften ausschließlich auf dem sicheren Boden der Erfahrung bauen und damit so Gewaltiges vollbringen, der menschliche Geist doch zufrieden sein könne und nicht noch nötig habe, ohne den Leitfaden der Erfahrung in die leere Luft hineinzubauen. Die Metaphysik stünde dann in völlig einsamer Stel-

[1]) S. 204—489.

lung allen anderen Wissenschaften gegenüber, in der Absicht, auf einem nur ihr eigentümlichen, der höchsten Unsicherheit verdächtigen Wege zu Erkenntnissen völlig neuer Art zu gelangen.[1])

Aus den vorausgehenden Darlegungen geht nun aber das Gegenteil hervor. In einer solchen Ausnahmestellung befindet sich die Metaphysik keineswegs. Wir haben gesehen: die Erfahrungswissenschaften sind nur dadurch Wissenschaften, daß sie die reine Erfahrung auf Schritt und Tritt durch Unerfahrbares ergänzen, ihr allenthalben Einschaltungen und Unterbauungen geben. Ohne das Transsubjektive sänken sämtliche Erfahrungswissenschaften zu ungeordneten Tatsachenhaufen zusammen. So hat also die Metaphysik das Erfahrungsüberschreiten mit allen anderen Wissenschaften gemein und darf sich auf diese berufen. Die Metaphysik geht nur in ihrem Erfahrungsüberschreiten weiter. Und gegen dieses Weitergehen läßt sich von vornherein prinzipiell nichts einwenden. Ist die Denknotwendigkeit einmal als eine Gewißheit anerkannt, die uns Transsubjektives verbürgt, so kommt es eben darauf an, zu versuchen, wie weit in das Reich des Unerfahrbaren hinein uns die transsubjektive Macht des Denkens gleichsam zu tragen vermag.

Will man die Grenze genauer bestimmen, von wo die Metaphysik anfängt, so stößt man auf folgenden Unterschied innerhalb des Transsubjektiven. Man muß ein Transsubjektives der ersten und eines der zweiten Ordnung unterscheiden. Das Transsubjektive der ersten Ordnung ergibt sich dadurch, daß die denknotwendige Bearbeitung der Erfahrungstatsachen gerade so weit geht, als die Erfahrungstatsachen mittelst Ergänzung durch transsubjektive Glieder aus ihrem unzusammen-

[1]) Ein solches falsches Bild von der Metaphysik wird auch heute vielfach entworfen; so von Rickert (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 642 ff.), von Cornelius (Einleitung in die Philosophie, S. 159 ff.), von Theodor Ziehen (Psychophysiologische Erkenntnistheorie, S. 105), von Mach (Erkenntnis und Irrtum, S. 13 f.) und vielen anderen.

hängenden Zustand in einen das Verständnis zunächst befriedigenden Zusammenhang gebracht worden sind. Es gilt, zwischen den an sich unzusammenhängenden Erfahrungstatsachen kausale Ordnung herzustellen. Das Transsubjektive erster Ordnung umfaßt nun gerade so viel Unerfahrbares, als nötig ist, um eine durchgängige kausale Ordnung des Gegebenen begreiflich zu machen. Ich habe damit im allgemeinen die Arbeit der Erfahrungswissenschaften vor Augen. Das Weltbild, das diese, insbesondere Physik, Chemie, Psychologie, entwerfen, bedeutet diese nächste, dabei aber doch zusammenhängende Befriedigung unseres Kausalitätsbedürfnisses.

Dieses Transsubjektive erster Ordnung stellt nun dem Denken weitere Aufgaben. Diese Aufgaben liegen in der Richtung auf immer zunehmende Einheit, auf abschließende Prinzipien, auf das Unbedingte und Unendliche hin. So entsteht das Transsubjektive zweiter Ordnung. Ihm gegenüber ist das Transsubjektive erster Ordnung Oberfläche. Dieser Oberfläche wird nun ihr Hintergrund, ihre Tiefe gegeben. Will man das Transsubjektive zweiter Ordnung als das Wesen der Dinge bezeichnen, so ist nichts dagegen einzuwenden. Die Metaphysik hat es nun eben mit diesem Transsubjektiven zweiter Ordnung zu tun.

Freilich muß nun die Metaphysik diese größere Kühnheit in der Erfahrungsüberschreitung mit einer gewaltigen Zunahme an Unsicherheit bezahlen. Je weiter sie die Erfahrung hinter sich läßt, je mehr sie von Frage zu Frage vordringt, je genauer sie die Probleme zu durchdenken bemüht ist, um so mehr häufen sich die Ungewißheiten und Dunkelheiten und um so schwererer Art werden die Hindernisse des Weiterdringens. Man darf sagen: in der Metaphysik kommen alle Arten der Ungewißheit vor, die sich in den Erfahrungswissenschaften finden, und dazu noch in gehäuftem Maße und gesteigertem Grade.

Schon dies fällt zu Ungunsten der Metaphysik schwer in die Wagschale, daß auf ihrem Boden an die Anwendung jenes

Mittels, durch das die mathematisch verfahrende Naturwissenschaft einen an Unbedingtheit grenzenden Grad von Gewißheit erlangt, ich meine: an die Bestätigung des Vorausgesagten durch die Erfahrung, auch nicht im entferntesten gedacht werden kann. Dazu kommen dann insbesondere folgende Unsicherheitsquellen: die Mehrdeutigkeit der von den Erfahrungstatsachen ausgehenden Aufforderungen an das metaphysische Denken; die Unmöglichkeit, die metaphysischen Gedankengänge ohne reichliche Umdeutung von Erfahrungsbegriffen im Sinne der Analogie und ohne gleichfalls reichliche Verwendung von bildlichen Vorstellungen durchzuführen; die Nötigung, das gefühls- und phantasiemäßige Sichhineinversetzen in die metaphysischen Hintergründe und Tiefen zu Hilfe zu nehmen, um auf diese Weise den metaphysischen Begriffen Ausfüllung und Leben zu geben; endlich die Gefahr, daß sich den Gedankengängen allerhand Gemütsbedürfnisse, sittliche, religiöse, ästhetische Forderungen, bestimmend und abbiegend beimischen. Über dies alles habe ich in „Erfahrung und Denken" ausführlich gehandelt.[1])

Dazu tritt dann in der Metaphysik noch eine besondere Form der Unsicherheit. In vielen metaphysischen Fragen steht es so, daß, welche Lösung man auch wähle, man mit einer jeden, wenn man sie auszudenken versucht, schließlich auf Unbegreiflichkeit stößt. Wir machen die Erfahrung: unser Denken versagt, mögen wir es mit der einen oder der anderen Lösung versuchen. Jedes Bemühen, weiter zu denken, zu Ende zu denken, die Folgerungen zu ziehen, die geforderten Bestimmungen zusammenzubringen, läßt in uns das Gefühl entstehen, als ob der Verstand aus seinen Fugen müßte, als ob in den Verstand etwas hineingequält werden sollte, was nicht in ihn paßt. Läge die Sache nun derart, daß eine jede Lösungsmöglichkeit mit einer gleich großen Unbegreiflichkeit, mit einem gleich gearteten Gefühl der Unverträglichkeit mit unserem Ver-

[1]) S. 397 ff., 411 ff., 451 ff., 462 ff.

stande behaftet wäre, so würden wir ratlos dastehen.[1]) So schlimm verhält es sich aber nicht: sondern überaus häufig wenigstens ist es so, daß die eine Beantwortungsart zu einer schweren, die andere zu einer leichteren Unbegreiflichkeit hinführt, auf dem einen Wege sich dem Denken ganz nahe und unmittelbar, auf dem anderen dagegen erst in weiter Ferne eine Unbegreiflichkeit zeigt. Da gilt es nun, zu der Frage Stellung zu nehmen, ob die jedesmalige Unbegreiflichkeit auf Rechnung unseres schrankenvollen, nicht genug tiefdringenden, nicht kraftvoll genug umspannenden Denkens kommt, oder ob sie ein Zeugnis für eine in der Sache liegende Unmöglichkeit ist. Mit anderen Worten: handelt es sich in der Unbegreiflichkeit um eine transsubjektive Denkunmöglichkeit, oder dürfen wir sie als Ausdruck einer nur subjektiven Schranke unseres Denkens beurteilen? Man sieht: hier liegt eine ganz besonders geartete Form von Ungewißheit vor. Nach meiner Überzeugung kommt das Denken bei der Behandlung der seit jeher für am wichtigsten gehaltenen metaphysischen Fragen — z. B. wie es mit der Frage nach der Unendlichkeit und Teilbarkeit des Raumes und der Zeit, mit der Geistigkeit des Weltgrundes, mit seiner Immanenz oder Transzendenz, mit seiner Vernunft- und Willensnatur, mit seinem Verhältnis zum Guten stehe — in die beschriebene Lage.

Hier könnte der Einwurf erhoben werden: wenn wirklich die Metaphysik in diesem Grade von Unsicherheit jeder Art untergraben ist, so könne es in ihr doch höchstens ein geistreiches Hin und Her geben, und es sei würdiger, von ihr abzustehen. Hierauf würde ich erwidern, daß es vielmehr unwürdig wäre, wenn das Denken, statt es mit den zahlreichen und mannigfaltigen Unsicherheiten aufzunehmen und zu sehen, wieviel sich in zähem Kampfe mit ihnen an wahrscheinlichen

[1]) Petzoldt beispielsweise meint: jede metaphysische Hypothese könne mit gleichem Recht durch eine andere ersetzt werden, und darum sei alles Übersinnliche, Transzendente aus Wissen und Glauben auszuschließen (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, 2. Band, S. 286 f.).

Annahmen erringen lasse, ängstlich vor jenen die Flucht ergriffe. Das freilich steht ohne weiteres fest: die Metaphysik kann niemals eine streng beweisende Wissenschaft werden. Sie kann immer nur Wissenschaft in dem Sinne einer Erörterung logischer Möglichkeiten sein und immer nur die Absicht haben, durch solche Erörterung Hypothesen von logisch empfehlenswertem, logisch überwiegend befriedigendem Charakter zu gewinnen.[1])

Genauer betrachtet, bestehen die Hypothesen der Metaphysik in der Angabe der Richtung, nach der hin die Lösung zu denken ist. Die metaphysischen Hypothesen sind Wegweiser, Aussichtseröffner. Sie werden mit dem begleitenden Gedanken aufgestellt, daß es unmöglich ist, die durch das Denken gewiesene Richtung zu Ende zu denken, die Vorstellungen, deren Zusammenbringung die Lösung bedeutet, nun auch wirklich in ihrem Zusammen zu vollziehen. Es dürfte daher vielleicht am besten sein, die metaphysischen Hypothesen als wohlbegründete, aber für uns unvollziehbare Postulate zu bezeichnen. Sie weisen den Weg der Wahrheit; aber es ist uns unmöglich, diesen Weg bis an das Ziel zu verfolgen. Ich habe diese meine Auffassung von der Metaphysik zu wiederholten Malen dargelegt.[2])

Es ist nach meiner Meinung gänzlich willkürlich, die Metaphysik aus dem Reiche der Wissenschaften darum ausschließen zu wollen, weil hier die logische Arbeit in einem Erörtern von Lösungsmöglichkeiten nach größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit bestehe. Auch die Naturwissenschaften sind keineswegs frei von dieser zurückhaltenderen, skeptisch ab-

---

[1]) Wundts Auffassung von der Metaphysik liegt in derselben Richtung (System der Philosophie, 2. Auflage, S. 33; Logik, 1. Band, 3. Auflage, S. 406). Eine wohlerwogene Behandlung der metaphysischen Fragen gibt Külpe (Einleitung in die Philosophie, 3. Auflage, S. 163—280).

[2]) Kants Erkenntnistheorie, S. 248 ff. Die Möglichkeit der Metaphysik. Antrittsrede 1884. S. 28 ff. Erfahrung und Denken, S. 444 ff. Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. München 1892. S. 73 ff.

wägenden Art der logischen Arbeit. Gerade in der Gegenwart ist das Für und Wider in den prinzipiellen Annahmen besonders umfassend und lebhaft entwickelt.[1]) Und die geschichtlichen Wissenschaften sind, wofern sie Tatsachen erschließen und ursachlich verknüpfen, gleichfalls überaus häufig auf das Erörtern mehr oder weniger empfehlenswerter Annahmen angewiesen. Es gibt also fließende Übergänge von den streng beweisenden Wissenschaften zu der Metaphysik hin. Wollte man den Begriff der Wissenschaft enger fassen, dann müßte man auch alles, was in den Erfahrungswissenschaften nicht streng beweisender Art ist, aus dem Bereich der Wissenschaft hinausweisen. Hierzu wird man sich aber kaum entschließen. Auch würde es dann nötig sein, für das hypothesenmäßige Erörtern von Fragen einen anderen kurzen Namen zu erfinden, durch den der nun enger gewordenen „Wissenschaft" ein Nachbargebiet gegeben würde, das mit ihr durch unzählige Fäden aufs innigste verbunden wäre. Zweckmäßiger wird es wohl sein, überall dort Wissenschaft zu sehen, wo in kritisch-methodischer Weise Erfahrungstatsachen logisch bearbeitet werden. Bei dieser Fassung des Begriffes der Wissenschaft gehört auch die Metaphysik in ihren Bereich.

Die Entwicklung des menschheitlichen Denkens zeigt Abschnitte, in denen das Streben vorherrscht, die erhabene Bestimmung des Menschen zu betonen und zu steigern, sein Wurzeln im Idealen und Göttlichen hervorzukehren, ihn dem Unendlichen und Absoluten nahe zu bringen. Plato und Aristoteles, die scholastische Philosophie, Descartes, Spinoza und Leibniz, die nachkantische Spekulation können — wenn auch nach sehr verschiedenen Richtungen hin — als Beispiele gelten. Zu anderen Zeiten wieder äußert sich im menschlichen Denken das Streben, den Menschen zu zerkleinern und zu zerbröckeln,

[1]) Wundt wendet sich mit Recht gegen die Forderung, die Wissenschaft solle hypothesenfrei durchgeführt werden (Grundzüge der physiologischen Psychologie. 5. Auflage. 3. Band. Leipzig 1903. S. 679).

ihn in seinen Schwächen, Abhängigkeiten und Kläglichkeiten aufzudecken, dem Gewöhnlichen und Gemeinen, dem Sinnlosen und Flüchtigen in der Natur und Entwicklung des Menschen sorgfältigst nachzuspüren. Niemand zweifelt wohl daran, daß das philosophische Denken unserer Tage überwiegend unter diesem Zeichen steht. Ich bin weit entfernt davon, das Große und überaus Heilsame einer solchen Denkrichtung zu verkennen. Der Sinn für das Wirkliche und für dessen zusammengesetzte und verwickelte Natur wird verschärft, das Vielfältige, Fließende, Relative der Dinge und Menschen tritt deutlicher hervor, das Elementare und Unscheinbare wird in seiner Wichtigkeit für Zusammenhang und Entwicklung erkannt, aus dem Boden des Verzichtleistens und Schrankenbewußtseins entwickelt sich herbe und zähe Tüchtigkeit des wissenschaftlichen Arbeitens. Daneben aber dürfen die mannigfaltigen schweren Schädigungen nicht übersehen werden, die aus dem Vorherrschen solcher Geistesrichtung für das wissenschaftliche Arbeiten entspringen. Es entsteht häufig ein wahrer Fanatismus des Herabdrückens ins Kleine und Klägliche, eine wahre Sucht, alles Feste und Bindende, alle Normen, Gesetze, Werte bei Seite zu schaffen,[1]) ein oft verblüffendes Talent, über die dieser Sucht entgegenstehenden Tatsachen hinwegzusehen. Ich will nun keineswegs behaupten, daß dieser oder jener Forscher der Gegenwart bewußt und absichtlich jene Sucht Einfluß auf seine Einsicht gewinnen lasse und so aus Freude am Zersetzen und Erniedrigen wider seine bessere Einsicht gewisse Sätze als wahr ausgebe. Mit solchem Beschuldigen habe ich nichts zu tun. Wohl aber glaube ich, daß an der Zerkleinerungs- und Trivialisierungsarbeit, wie sie gegenwärtig in einem guten Teil des

[1]) Einen besonders weitgehenden Ausdruck dieses Bestrebens finde ich in der Auffassung, die Mach von den Naturgesetzen hat. Er verflüchtigt die Naturgesetze zu Einschränkungen, die wir unter Leitung der Erfahrung unserer Erwartung vorschreiben (Erkenntnis und Irrtum, S. 441 ff.). Noch weiter geht die Entwertung der Wahrheit, die sich gleich in den ersten Sätzen von Ziehens psychophysiologischer Erkenntnistheorie findet.

psychologischen, erkenntnistheoretischen und überhaupt philosophischen Betriebes zu finden ist, unbewußt und unwillkürlich jene Zeitrichtung Anteil hat.

Und so glaube ich im besonderen, daß an der Feindseligkeit, der Verachtung und dem Hohne, mit dem man gegenwärtig die Metaphysik überschüttet, jene Sucht des Herabdrückens und Trivialisierens nicht wenig beteiligt ist. So viele wurmstichige Erhabenheitsansprüche, so viel aufgeblähten Dünkel, so viele gleißende Wahnideen hat die moderne Kritik gründlich und glücklich zerstört. Da ist es denn kein Wunder, wenn das Bestreben, den Menschen in seine Schranken zu verweisen, zu einer Sucht wird und auf diese Weise eine Geistesrichtung entsteht, die sich im Aufweisen von Blöße und Kläglichkeit am Menschen nicht genug tun kann. Dieser Geistesrichtung muß besonders die Metaphysik als schmeichelndes und betörendes Blendwerk, als sündhafter und lächerlicher Hochmutsdünkel erscheinen. Und so wird denn das Dringende der zahlreichen Aufforderungen, die von der Sprache der Erfahrungstatsachen an das Fragebedürfnis des Denkens in metaphysischer Richtung ergehen, überhört und das Können des Denkens auf diesem Gebiete von vornherein mit unaustilgbarem Unglauben betrachtet. Die äußerste Leistung dieser Geistesrichtung ist es, wenn sich die Philosophie zu dem Glauben verflacht: es sei selbstverständlich, daß sich in dieser umgebenden Sinnenwelt das Sein erschöpfe, daß der Mensch, wenn er sich richtig versteht, weder das Bedürfnis noch das Recht habe, auch nur zu fragen, ob es daneben, dahinter, darüber noch etwas anderes gebe. Diese Denkweise erinnert an den Glauben des Bauern. Der Bauer mißt alles mit dem Maßstabe seines engen Dorfes. Ähnlich hält der Empiriokritizist es für selbstverständlich, daß das, was er als Oberfläche der Wirklichkeit sieht, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle und Tiefe sei.

23. Das Übervernünftige und das Irrationale in der Metaphysik.

Nicht einer eigentlich metaphysischen Untersuchung, sondern einem bloßen erkenntnistheoretischen Ausblick auf mögliche Beschaffenheiten der metaphysischen Wirklichkeit ist dieser Abschnitt gewidmet.

Wir haben gesehen: die metaphysischen Lösungsmöglichkeiten treiben das Denken in vielen Fällen schließlich, das heißt: bei dem Versuche, sie völlig zu durchdenken, in Unbegreiflichkeiten hinein. Jede Unbegreiflichkeit führt sich nun stets, wenn man sie genauer betrachtet, auf einen Widerspruch zurück. Das Denken vermag gewisse Gedanken, die in einer metaphysischen Auffassung enthalten sind, nicht zusammenzudenken: so entsteht Unbegreiflichkeit.

Ich erwäge nun den häufig vorkommenden Fall: eine jede von zwei entgegengesetzten metaphysischen Auffassungen führt bei dem Versuche, sie zu durchdenken, ins Unbegreifliche oder, wie ich jetzt sagen darf: zu Widersprüchen. Es wäre übereilt, in solchen Fällen ohne weiteres den in Frage stehenden Gegenstand für unzugänglich jeder wissenschaftlichen Behandlung zu halten, alles wissenschaftliche Bemühen um ihn für aussichtslos zu erklären. Es kommt ganz auf die Natur der Widersprüche an. Es gibt Widersprüche von zerstörender und solche von erträglicher Natur. Im ersten Falle urteilen wir: die mit einer bestimmten Auffassung verknüpften Widersprüche machen diese Auffassung zu einer falschen: es ist unmöglich, daß etwas dieser Auffassung Entsprechendes in Wirklichkeit bestehen könne. Der Widerspruch drückt hier Widersinn, Denk- und Seinsunmöglichkeit aus. Aber nicht immer ist der Widerspruch von solcher Schwere. Es gibt auch Widersprüche, denen gegenüber unser Denken eine mildere Haltung einnimmt. Ich stelle mir folgenden Fall vor.

Wir werden mit stark überwiegender Gewalt nach einer bestimmten Lösung hin getrieben: gute Gründe, gegen die alle Gegengründe zurücktreten, sprechen für sie; Übereinstimmung und Klärung kommt durch sie in den Sinn der Welt; die gegenteilige Auffassung mutet dem Denken Ungeheuerliches zu und verwirrt die Frage, um die es sich handelt. Nichtsdestoweniger stellt sich uns bei dem Durchdenken jener Lösung ein gewisser Widerspruch entgegen, den wir nicht aufzulösen vermögen. Die Lösung richtet an uns die Aufforderung, zwei Seiten zusammen zu denken, zwei Gedanken mit einander zu vereinen, und da drängt sich uns eben ein Widerspruch in den Weg, den wir nicht wegzuschaffen im Stande sind. Trotz dieses unseres Unvermögens aber sagen wir uns: wir halten an der Lösung fest; die für sie sprechenden Gründe sind durchschlagender Art; die gegenteilige Auffassung führt zu Widersinn; der mit unserer Lösung verbundene Widerspruch zeigt nur ein Nichtkönnen unseres schrankenvollen menschlichen Denkens, keine Denkunmöglichkeit an. Es ist wahrscheinlicher, anzunehmen, daß der Widerspruch, den wir nicht wegzuschaffen vermögen, von einem vollkommeneren, tiefer eindringenden Denken aufgelöst werden könne, als die gegenteilige Lösung für wahr zu halten. Wir stellen uns also ein — im Vergleich mit unserer schrankenvollen Vernunft — übervernünftiges Denken vor und glauben, daß für ein solches jener Widerspruch sich lösen würde. Oder objektiv ausgedrückt: wir glauben, daß für die in der Wirklichkeit waltende Vernunft gar vieles möglich sei, was unserem Denken unmöglich dünkt.

So würden in einem solchen Falle ein logisch vernichtender und ein logisch erträglicher Widerspruch einander gegenübertreten. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Erörterung einer solchen Frage nicht ergebnislos verläuft. Wir werden der mit dem erträglichen Widerspruch behafteten Lösung unsere Zustimmung geben. Und diese Zustimmung hat die Annahme einer — mit Rücksicht auf unser menschliches Denken —

übervernünftigen Beschaffenheit der in Frage stehenden metaphysischen Wirklichkeit zur Voraussetzung.

Ich verdeutliche das Gesagte durch zwei Beispiele. Man denke erstens an die Deutung der Welt im Sinne des Materialismus und im Sinne eines Monismus des Geistes. Der Materialismus mutet dem Denken logische Ungeheuerlichkeiten zu. Die materiellen Bewegungen als Ursache von Bewußtsein, Geist, Zweck: dieser Gedanke allein birgt eine wahre Fülle logisch zerstörender Widersprüche in sich. Fasse ich dagegen den letzten Grund der Dinge als dem Menschlich-Seelischen wesensverwandt, so gelingt es mir zwar auch hier nicht, diesen Gedanken völlig widerspruchslos zu Ende zu denken, aber es sind Widersprüche erträglicher Art, auf die ich stoße. Die Vorstellung z. B., daß das Seelische als ein rein Innerliches, Ausdehnungsloses sich räumlich äußern und verwirklichen soll, erscheint uns wie ein Widerspruch. Wir stellen aber angesichts der erleuchtenden Kraft dieses Gedankens und der Unmöglichkeit seines Gegenteils diesen Widerspruch auf die Seite unseres subjektiven, unvollkommenen Denkens. Die Wirklichkeit in ihrer übervernünftigen Art wird, so sagen wir uns, schon Mittel und Wege in sich bergen, um das, was uns unausdenkbar erscheint, doch möglich zu machen.

Oder man denke zweitens innerhalb des Monismus des Geistes an die Auffassung von einem unbewußt-geistigen Grunde der Welt und an die Allbewußtseinslehre. Das Bewußtsein aus einem Unbewußt-Geistigen entstehend: eine Weltteleologie, die sich unbewußt vollzieht; eine Welteinheit, die sich nicht als solche für ein Bewußtsein zusammenfaßt: dies sind volle und baare Denkunmöglichkeiten. Im Gegensatz hierzu erscheint die Allbewußtseinslehre weit leichter durchführbar. Einzusehen vermögen wir freilich nicht, wie das Bewußtsein, das wir nur als begrenzt und endlich kennen, unendlich und absolut sein solle. Aber die für ein Allbewußtsein sprechenden Gründe sind von so gewichtiger und entscheidender Art, daß es logisch berechtigt ist, anzunehmen, es handle sich bei der Steigerung des

Bewußtseins ins Absolute um ein subjektives Unvermögen unseres Denkens. Das Dasein eines All- und Überbewußtseins wird dadurch nicht unmöglich gemacht.

Aber nicht nur der Gedanke des Übervernünftigen, auch der des Vernunftlosen, des Irrationalen verlangt in der Metaphysik sein Recht. Unser Denken stößt an manchen Stellen der metaphysischen Untersuchung auf die Nötigung, der entsprechenden Wirklichkeit eine Beschaffenheit zu geben, die dem logischen Verstehen, dem denkenden Begreifen schlechtweg Widerstand entgegensetzt. Wir werden nach meiner Überzeugung in manchen Fragen denknotwendig zu der Annahme eines Seienden genötigt, das für alle Denknotwendigkeit unzugänglich ist. Nach meiner Überzeugung nötigen beispielsweise die Tatsachen des Endlichen, Zeitlichen, des Schmerzes, des Bösen das Denken dazu, in dem Weltgrund einen irrationalen Bruch, eine vernunftlose Seite anzunehmen. Ich bin auf diese Frage in dem Schlußabschnitt meiner „Ästhetik des Tragischen“ [1]) eingegangen. Auch der Grund der Individualität wird sich nur als irrational denken lassen. Und führt nicht auch die Frage der Willensfreiheit schließlich auf ein Irrationales? In wie verschiedener Weise der Gedanke des Irrationalen in der Metaphysik zur Ausbildung kommen kann, zeigt sich an dem späteren Schelling, an Schopenhauer und Hartmann. Aber auch Hegels Negativität und Kants radikales Böses sind im Grunde ein Irrationales. Und wenn Spinoza alles Endliche und Zeitliche als auf verworrener Einbildung beruhend ansieht, so tritt darin unfreiwillig gleichfalls ein Irrationales zu Tage.

Zwischen dem Übervernünftigen und dem Irrationalen oder Vernunftlosen ist wohl zu unterscheiden. Das Übervernünftige entsteht dadurch, daß ich mir das menschliche Denken nach dem in ihm liegenden Können gesteigert und zur Voll-

[1]) 2. Auflage (München 1906), S. 459 ff. (in dem Abschnitt „Metaphysik des Tragischen“).

kommenheit gebracht vorstelle. Die in der menschlichen Vernunft enthaltenen Richtungslinien werden, indem durch Steigerung das Übervernünftige entspringt, auch in dieser Steigerung eingehalten. Was unserer Vernunft unbegreiflich erscheint, wird sich einer so vervollkommneten Übervernunft als durchsichtig darstellen. Das Irrationale dagegen besagt, daß in der metaphysischen Wirklichkeit eine Seite oder Stelle besteht, die sich unserer Denknotwendigkeit als im Vergleich mit allem Denken andersartig, als mit Vernunft und vernünftigem Zusammenhang nichts zu schaffen habend aufdrängt. Denknotwendigkeit liegt vor: gewisse erfahrungsmäßige Seiten des Weltbildes nötigen uns, wenn wir sie logisch zu bearbeiten und zu deuten uns bemühen, zu der Annahme, daß ihnen etwas allem Denken schlechtweg Fremdes, ein Jenseits aller Vernunft zu Grunde liegt. Die Denknotwendigkeit stößt gleichsam an ihr Anderes, an das ihr schlechtweg jenseitige Sein. Dies ist sonach etwas auch von dem völligen Versagen der Denknotwendigkeit Grundverschiedenes. Dieses ihr völliges Versagen bedeutet gänzliche Ungewißheit: das Denken steht einer Frage gegenüber rat- und richtungslos da; die Denknotwendigkeit gibt in keiner Weise eine Antwort, einen Ausschlag. Wir sagen dann: diese Frage liegt gänzlich jenseits der Grenzen unseres Erkennens. Wo wir dagegen auf Irrationales stoßen, dort antwortet unser Denken auf gewisse Erfahrungstatsachen in eigentümlicher Richtung: wir werden genötigt, eine metaphysische Wirklichkeit von bestimmter Beschaffenheit — nämlich ein irrationales Sein — anzunehmen.

Es versteht sich hiernach von selbst, daß wir das Irrationale in seiner Beschaffenheit nicht positiv zu durchdenken vermögen. Es bleibt in seiner eigentlichen Wesenheit ein für uns Dunkles. Nur negativ, im Verhältnis zu Denken und Vernunft als seinem Gegensatz, und in intuitiver Bildlichkeit kann es charakterisiert werden. Ein Durchdenken des Irrationalen würde ja bedeuten, daß das Irrationale sich in ein rationales oder logisches Sein verwandelt. Soviel aber darf gesagt werden,

daß das Irrationale nicht notwendig auch dem Satze der Identität und des Widerspruchs zuwiderlaufen müsse. Dieser Satz bildet ja nur die allgemeinste Seite des Logischen; das Logische besagt ungleich mehr: es ist die konkrete Verknüpfung nach Grund und Folge. Es kann daher ein Seiendes ganz wohl dem Satze der Identität und des Widerspruchs entsprechen und dennnoch irrationaler Art sein.

In dreifachem Sinne kann sich sonach das metaphysische Sein unserem Denken entziehen. Erstens in der Form des völlig Ungewissen. Das heißt: es gibt metaphysische Fragen, denen gegenüber die Denknotwendigkeit einfach versagt, es kommt entweder überhaupt zu keinem logischen Für und Wider; oder es sind doch Gründe und Gegengründe, die etwa vorgebracht werden können, in gleichem Maße ungewiß. Die Frage der persönlichen Unsterblichkeit ist meiner Überzeugung nach von solcher Art.

Zweitens in der Form des Übervernünftigen. Das heißt: wir stellen denknotwendig hinsichtlich des Metaphysischen eine Forderung auf, deren Durchdenken uns zu Unbegreiflichkeit und Widerspruch führt. Doch nehmen wir zugleich an, daß Unbegreiflichkeit und Widerspruch angesichts der ganzen logischen Sachlage auf Rechnung unserer schrankenvollen Einsicht zu setzen sei, und daß für ein vollkommenes Denken, für eine Übervernunft, aus dem Inhalt jener Denkforderung Unbegreiflichkeit und Widerspruch verschwinden würde.

Drittens in der Form des Irrationalen. Das heißt: wir werden durch das Denken zu der Forderung genötigt, daß die metaphysische Wirklichkeit in gewisser Hinsicht als ein schlechtweg Andersartiges zu Denken und Vernunft anzunehmen sei.

So führt nach meiner Überzeugung die Denknotwendigkeit schließlich in mehrfachem Sinne zur Anerkennung von Wirklichkeitsgebieten, die über das Denken hinausliegen, zur Anerkennung von Weltgeheimnissen. Man sieht, daß das panlogistische Aufgezehrtwerden der Welt durch das Denken, wie

Hegel es lehrte, nicht im entferntesten eine Folge der transsubjektiven Denkgiltigkeit ist. Noch viel stärker freilich ist der Gegensatz, in dem ich mich mit der dargelegten Auffassung zu jenen modernsten Denkern fühle, die das Klarheits- und Vereinfachungsbedürfnis ihres Denkens hypostasieren und so die Meinung vertreten, daß sich in der Wirklichkeit alles ebenso klar, einfach und bekannt verhalten müsse, wie sie es in ihren Vorstellungen wünschen. Es besteht die Voraussetzung, daß die Wirklichkeit dem Vereinfachungsbedürfnis des Philosophen entspreche, und daß sie sich schließlich aus den bekannten Elementen der Sinnenwelt aufbaue. Indem wir uns sinnlich zur Welt verhalten und das sinnlich Gegebene ordnen, haben wir die Welt durchschaut und von allen Rätseln gereinigt. Ich kann hierin nur einen seltsam kurzsichtigen Dogmatismus erblicken. Weil sich der Empiriokritizist in seinem Vorstellen befriedigt fühlt, wenn er Unbekanntes an Bekanntes anknüpfen kann, deswegen soll es auch in der Wirklichkeit nichts geben, was sich nicht auf uns bekannte, in der reinen Erfahrung vorliegende Elemente zurückführen lasse! Ich muß über dieses — gelinde gesagt — herzlich naive Philosophieren immer mehr staunen.[1]) Mir geht es ganz anders: je länger ich über die Welt nachdenke, um so verwickelter erscheint sie mir, um so mehr Dunkelheiten entstehen mir hinter den vermeintlichen Lösungen, um so mehr scheint sie mir in die Gebiete des Übervernünftigen und des Irrationalen zu fallen. Und ebensowenig wie für das Erkennen sehe ich darin für die

[1]) Auch die in vieler Hinsicht so schöne, aus einem feinen und geschmackvollen Geiste stammende „Einleitung in die Philosophie“ von Cornelius steht auf diesem Boden, ja sie ist ein besonders klares Beispiel für diese Auffassung. Stumpf und grob dagegen sind die Waffen, mit denen Petzoldt seine Welttrivialisierung verficht. Bei diesem Philosophen der „reinen Erfahrung“ ist das Unvermögen, die erkenntnistheoretischen Grundlagen seines eigenen Standpunktes zu durchschauen, besonders groß. Ich kenne kaum ein philosophisches Buch, von dem ich mich wissenschaftlich nicht nur, sondern auch menschlich in allem und jedem durch eine so tiefe Kluft geschieden fühle wie von Petzoldts „Einführung“.

Menschlichkeit ein Unglück. Ja, ich glaube allen Ernstes, das Leben wäre nicht lebenswert und würde sich selbst aufheben, wenn dem Menschen sein eigenes Wesen und die Welt völlig klar und bekannt wären.[1]) Der Reiz des Lebens ruht in der Mischung von Geheimnis und Klarheit.

24. Die intuitiven Formen der Gewissheit.

Fragt man nach den Gewißheitsquellen, auf denen sich die Wissenschaft aufbaut, so ist mit dem Dargelegten die Hauptsache gesagt. Durch die Verbindung der Selbstgewißheit des Bewußtseins mit der Denknotwendigkeit entsteht die Wissenschaft in allen ihren entscheidenden Sätzen. Andere Gewißheitsquellen kommen in der Wissenschaft höchstens nebenbei in Betracht. In manchen Wissenschaften, so werden wir sehen, kann sich hier und da die Lage ergeben, daß andere Gewißheitsarten zur Pfadpfindung, zur Beleuchtung oder zur Bekräftigung gewisser Sätze herangezogen werden.

Ganz anders steht die Sache, wenn wir Leben und Lebensanschauung betrachten. Die Überzeugungen, die wir uns im Leben bilden, beruhen zum großen Teil auf anderen Gewißheitsweisen. Und fragen wir nach den Gewißheitsformen von ursprünglicher, nicht weiter zurückführbarer Art, auf die wir, abgesehen von den beiden behandelten, hierbei treffen, so geben sich uns mehrere Gewißheitsformen von intuitivem Gepräge zu erkennen.

Überall handelt es sich hierbei um ein unmittelbares, gefühlsmäßiges Gewißwerden vom Transsubjektiven. Man kann diese Art des Gewißwerdens begrifflich als eine Vereinigung

[1]) Dieser Gedanke kann freilich auch übersteigert werden. So ist es in den Betrachtungen, die aus dem Nachlasse Karl Steffensens veröffentlicht worden sind (Zur Philosophie der Geschichte. Basel 1894). Steffensen war ein edler, tiefdringender, sich nur schwer genügender Denker. Sein ganzes Sinnen über die Welt ist von dem Geheimnisgedanken beherrscht (z. B. S. 45 ff., 151 ff.).

der Selbstgewißheit des Bewußtseins und der Denknotwendigkeit auffassen. Es liegt hier unmittelbare Gewißheit vor wie bei der Selbstgewißheit des Bewußtseins; nur richtet sie sich nicht auf das Gegebene, die reine Erfahrung, sondern sie greift über die Erfahrung hinaus. Nach dieser Seite besteht sonach Gemeinsamkeit mit der Denknotwendigkeit; doch vollzieht sich eben das Gewißwerden vom Transsubjektiven nicht auf logischem Wege, sondern in der Weise des unmittelbar ergreifenden Gefühls. In dieser Synthese von Unmittelbarkeit und Transsubjektivität liegt das Wesen des Intuitiven.[1])

So vorsichtig die Wissenschaft im Verwenden von intuitiver Gewißheit sein soll, so nötig ist diese für die grundlegenden Überzeugungen des Lebens. Aus den Wahrscheinlichkeiten, Möglichkeiten und Fraglichkeiten einer kritisch und hypothetisch verfahrenden Metaphysik läßt sich keine Weltanschauung als Grundlage, Macht und Führerin unseres Lebens bilden. Hierfür ist nötig, daß sich der logischen Arbeit die intuitive Gewißheit ergänzend, befestigend und belebend zugesellt.

Wenn ich in meinem Bewußtsein Umschau halte, so entdecke ich fünf Arten intuitiver Gewißheit. Sie sind unter einander qualitativ unterschieden und aufeinander nicht zurückführbar. Ich will sie kurz in ihren einfachsten Äußerungen charakterisieren. Auf ihre weitere Ausgestaltung will ich nicht eingehen.

An erster Stelle hebe ich die intuitive Gewißheit moralischer Art, kurz gesagt: die moralische Gewißheit heraus. Sie besteht in folgendem inneren Erleben.

[1]) Die intuitiven Gewißheitsweisen pflegen in der modernen Erkenntnistheorie völlig vernachlässigt zu werden. In ausführlicher, eindringlicher und origineller Weise hat der mit Unrecht fast vergessene Rudolf Seydel das Intuitive als einen der realphilosophischen und der idealphilosophischen Methode an die Seite zu setzenden dritten Weg, um zu Wissen zu gelangen, dargestellt (Logik. Leipzig 1866. S. 77—88, 158—178. Ethik. Leipzig 1874. S. 30, 114). Aus früherer Zeit ist vor allem Schleiermachers Dialektik zu nennen.

Ich fühle mich der Forderung inneren Wertes unterworfen. Ich bin meiner Zugehörigkeit zu einer Welt innerer Werte gewiß. Ich fühle mich wesenhaft an ein Sollen geknüpft. Ich erlebe das Sollen als eine heilige, unbedingte Macht in mir. Ich weiß mich unmittelbar dem Guten als der wesenhaften Bestimmung meiner Persönlichkeit verpflichtet. Das Sittengesetz drängt sich mir in unmittelbarem Erleben auf. Mein Gefühl verbürgt mir das Walten einer sittlichen Weltordnung. In diesen und ähnlichen Wendungen läßt sich die intuitive moralische Gewißheit beschreiben.

Selbstverständlich ist damit nicht etwa nur gemeint, daß ich das Vorhandensein moralischer Gefühle in mir feststelle. Ein solches Feststellen fiele in den Bereich der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Vielmehr soll mit jenen Wendungen gesagt sein, daß ich durch unmittelbares Gefühl eines über die innere Erfahrung hinausliegenden Sollens, eines in meinem Wesen oder vielleicht im Wesen der Welt wurzelnden Guten gewiß bin. Was sich mir intuitiv offenbart, ist das Gute als objektive Macht, das innerlich Wertvolle als ein Metaphysisches. Es mag genügen, den Kern der moralischen Gewißheit bezeichnet zu haben. Was alles sich für den, der diese Gewißheit in sich mächtig fühlt, mit ihr erreichen lasse, ist eine Frage, auf die ich nicht eingehe.

In meinem Buch „Erfahrung und Denken" habe ich dargelegt, daß sich uns die moralische Gewißheit im inneren Erleben als eine Gewißheit kundgibt, in der das sachlich Notwendige vor dem Persönlichen stark zurücktritt, und wie sich dies äußert.[1]) Die moralische Gewißheit wird daher in der strengen Wissenschaft nicht als grundlegend, überhaupt nicht als Beweisgrund angewandt werden dürfen. Auch Ethik, Religionsphilosophie, Metaphysik werden diese Gewißheitsart nur in eingeschränkter Weise heranziehen dürfen, sei es um sich „heuristisch" durch sie auf einen erfolgversprechenden Weg

[1]) S. 511 ff.

führen zu lassen, sei es um gewonnene Ergebnisse durch den Hinweis auf den moralischen Glauben zu bekräftigen und so die Übereinstimmung von Wissen und Glauben festzustellen, oder auch um Ausblicke auf Beantwortung von Fragen zu eröffnen, die von dem Forscher als jenseits aller wissenschaftlichen Behandlung liegend erachtet werden.[1])

Kant war nicht so zurückhaltend: er gründet seine Ethik geradezu auf intuitive moralische Gewißheit. In noch kühnerer Weise spricht bei Fichte schließlich diese Art von Gewißheit — mag sie sich auch in andere Formen kleiden — das entscheidende Wort. Aber auch bei einem so grundverschiedenen Denker wie Fechner kommt dem moralischen Glauben eine wesentliche Stelle in der Philosophie zu. Es kann natürlich auch vorkommen, daß ein Philosoph seine Ergebnisse auf moralische Intuition gründet und doch kein klares Bewußtsein darüber hat. So ist es bei Nietzsche — trotz seines Hasses gegen Gut und Böse.

Von noch persönlicherer und zugleich dunklerer Art ist die religiöse Gewißheit. Sie wird daher in der Wissenschaft noch vorsichtiger anzuwenden sein. Hiermit ist aber ihr Wert für Leben und Lebensanschauung nicht im mindesten herabgedrückt. Im Gegenteil ist sie für den, der von ihr erfüllt ist, nicht nur von unvergleichlich beseligender Wirkung, sondern hebt ihn auch unendlich hoch über allen Zweifel hinaus.

Die religiöse Intuition besteht darin, daß ich unmittelbar der Einheit mit Gott gewiß werde. Indem ich meines eigenen Selbstes gewiß bin, fühle ich darin zugleich mich in Gemein-

[1]) So hält es sich durchaus innerhalb der richtigen Schranken, wenn beispielsweise Theodor Lipps den moralischen Glauben die Krönung der Ethik herbeiführen und der metaphysischen Weltbetrachtung ihren Halt geben läßt (Grundzüge der Logik. Hamburg und Leipzig 1893. S. 232 f.), oder wenn Wundt die Endaufgabe der Philosophie darin sieht, zu erörtern, wie sich die aus den bleibenden subjektiven Beweggründen des Glaubens entstandenen Überzeugungen zu den wissenschaftlich-metaphysisch gewonnenen Ergänzungen der Wirklichkeit verhalten (Logik. 3. Auflage. 1. Band. Stuttgart 1906. S. 406 f.).

schaft mit Gott. Ich erlebe in meinem Innern die Selbstoffenbarung Gottes. Je nach der Stärke der religiösen Gewißheit, ist das Gefühl der Einheit mit Gott mehr ein sehnendes Hinübergreifen zu Gott hin, ein Verlangen, das des Verlangten gewiß ist, oder geradezu die Gewißheit von der Gegenwart Gottes in uns, die Gewißheit, in Gott zu leben und aufzugehen. Wo diese Gewißheit ihren stärksten Grad erreicht, dort wird Gott selbst als das in uns Tätige, uns Ergreifende und zu uns Sprechende gefühlt.[1])

Auch wo religiöse Gewißheit auf Grund des Glaubens an übernatürliche äußere Offenbarung Gottes entspringt, kommt sie nicht an dieser intuitiven Gewißheit vorüber; es sei denn daß das Religiöse bloßes Lippenwerk und reine Modesache bleibt. Soll religiöses Innenleben entstehen, so muß der Inhalt der Religion, mag auch die Gewißheit von der Autorität hinleitend und befördernd wirken, Gegenstand unmittelbaren inneren Erlebens und Ergreifens werden. Ich brauche kaum hinzuzufügen, daß, wenn ich Gott allgemein als Gegenstand der religiösen Gewißheit bezeichnet habe, dieser Ausdruck in weitherzigem Sinne zu nehmen ist, derart, daß auch das All-Eine, das als göttlich gedachte Weltleben darunterfallen kann.

In verschiedenen Philosophien wirkt die unmittelbare religiöse Gewißheit als verborgene Triebfeder. Schellings intellektueller Anschauung, Platons sehnendem Emporblicken zu den Ideen, ja auch dem Gedanken Spinozas von Gott-Natur liegt, so wenig es sich diese Philosophen eingestehen, religiöse Intuition zu Grunde. In weit höherem Grade natürlich gilt dies von den Mystikern, wie etwa den Neuplatonikern, dem Meister Eckhart oder Hamann.

Nicht mit der gleichen Stärke und Entschiedenheit wie die genannten beiden intuitiven Gewißheitsformen macht sich

[1]) Eine nähere Zergliederung des in dieser Gotteinheitsgewißheit innerlich Erlebten liegt mir hier fern. F. R. Lipsius scheint mir in seinem beachtenswerten Buche „Kritik der theologischen Erkenntnis" (Berlin 1904) der Bedeutung der religiösen Intuition nicht gerecht zu werden.

die ästhetische Gewißheit fühlbar. Doch gibt es nicht wenig Personen, denen sich, wenn sie sich in die Phantasieanschauung der Schönheit und Harmonie vertiefen, die Gewißheit aufdrängt, daß der Welt Schönheit und Harmonie zu Grunde liege. Aus dem Zusammenwirken von Phantasie und Gefühl entsteht ihnen die heilige Gewißheit, daß eine Flut von Harmonie die Welt durchrausche, daß die Urschönheit in Gott wurzle, daß die Welt ein großes Kunstwerk sei. Solgers Weltbetrachtung kann hierfür als ein ausgezeichnetes Beispiel gelten. Aber auch in den philosophischen Systemen Platos, Giordano Brunos, Leibnizens, Schellings, Schopenhauers, Lotzes und in vielen anderen wirkt ästhetische Intuition als Gewißheitsquelle mehr oder weniger bewußt mit.

In allen drei Fällen liegt ein unmittelbares Gewißwerden transsubjektiven Seins vor. Nicht also durch logische Notwendigkeit, nicht erschließend und beweisend, sondern durch unmittelbares Ergreifen, durch erschauendes Fühlen und fühlendes Erschauen werden wir hier, sei es der moralischen Weltordnung, sei es des Aufgehens in Gott, sei es der Weltharmonie gewiß. Es sind also Gewißheitsweisen irrationaler Art. In dem ersten Falle knüpft sich diese irrationale Gewißheit an das Gefühl des Sollens, in dem zweiten Falle an das Gefühl von Gott, im dritten an die Phantasieanschauung von Schönheit und Harmonie. In der moralischen Gewißheit liegt also ein Erleben vor, in dem das Wollen vorherrscht. Die religiöse Gewißheit kennzeichnet sich dadurch, daß sie sich am reinsten im Gebiete des Fühlens hält. Für die ästhetische Gewißheit ist die Zumischung von Phantasieanschauung charakteristisch.

Als weitere intuitive Gewißheit gesellt sich die vitalistische Intuition hinzu. Was ich hiermit meine, habe ich in „Erfahrung und Denken" als intuitive Selbsterfassung bezeichnet.[1]) Um jedoch zu dem Moralischen, Religiösen und

[1]) S. 531 ff.

Ästhetischen einen parallel laufenden kurzen Ausdruck zu gewinnen, wähle ich lieber die Bezeichnung „vitalistisch".

Die vitalistische Gewißheit besteht darin, daß ich in meinem Lebensgefühl, in meinem Selbstgefühl meiner als eines wesenhaften Selbstes gewiß bin. Indem ich mich als lebendiges Ich weiß, ergreife ich mich in der Tiefe dieses Ichs unmittelbar als ein wirklich und wahrhaft Seiendes. Mein Lebens- und Wirklichkeitsgefühl verbietet es mir, mein Ich für bloßen Schein, für bloße Oberfläche ohne Tiefe, für Dunst und Rauch zu halten. In meinem Oberflächen-Ich erfasse ich mich zugleich als Tiefen-Ich, als bindendes, tragendes, quellendes Ich. Es ist also das Ich als metaphysische Wesenheit, was ich in der vitalistischen Intuition ergreife. Selbst wer als wissenschaftlicher Mensch mit Hume und anderen sein Ich als eine Flucht von Oberflächenkräuselungen ohne Halt und Hintergrund ansieht, kommt als lebendiger Mensch von dieser vitalistischen Intuition nicht los.

Überall wo aus Lebensdrang und Lebensdurst heraus Lebensüberzeugungen entstehen, handelt es sich um diese Gewißheit. Es kann sich aber auch die Naturbetrachtung mit dieser vitalistischen Gewißheit verbinden. Indem ich mich selbst in meiner Lebenskraft erfasse, bin ich zugleich überzeugt, auch den Kern der Natur damit unmittelbar zu ergreifen. Und indem ich mich schauend in die Natur vertiefe, empfinde ich mein eigenes pochendes Lebensgefühl zugleich als Inneres der Natur.

Besonders stark tut sich diese vitalistische Lebens- und Wesensgewißheit in Schopenhauers Willensmetaphysik kund; und zwar nicht nur hinsichtlich des Ichs, sondern auch hinsichtlich des Wesenskernes der Natur. Aber auch bei solchen Philosophen wie Jacobi und Fichte wirkt diese Gewißheit wesentlich mit; bei jenem freilich ganz anders wie bei diesem. Ja selbst an Descartes Cogito ergo sum hat die intuitive Selbstgewißheit wesentlichen Anteil.[1]) Vor allem aber ist die Natur-

[1]) Auch wenn Ludwig Dilles aus der Schmerzempfindung das Dasein des wesenhaften Ichs in immer neuen Wendungen ableitet (Weg zur Meta-

philosophie der Renaissance von der aus der Tiefe des eigenen Lebensgefühls geschöpften Wirklichkeitsintuition erfüllt.

Solange man auf streng wissenschaftlichem Standpunkt steht, das heißt: die Erfahrung auf logischem Wege bearbeitet, kann die intuitive Gewißheit in allen ihren Formen nur als gewöhnliche Bewußtseinstatsache gelten, und die transsubjektive Forderung, die darin liegt, muß in ihrer transsubjektiven Giltigkeit zunächst als völlig ungewiß angesehen werden. Für den Moralphilosophen z. B. muß es zunächst völlig dahingestellt sein, ob das Gefühl des Sollens mehr als eine reine Erfahrung seines Innenlebens besage, ob also die intuitive Gewißheit von einem an sich seienden inneren Werte oder von dem Guten als einer objektiven Macht ihm einen bloßen Schein vorspiegele, oder ob ein wahrer Kern darin enthalten sei, und worin er bestehe. Wohl aber kann der Moralphilosoph weiterhin durch seine Erwägungen zu dem Ergebnis geführt werden, daß die Metaphysik der Moral eben das als wahrscheinlich erscheinen lasse, was die moralische Gewißheit intuitiv verkündet. Und da mag dann auch der Moralphilosoph die intuitive moralische Gewißheit in ihrer Eindringlichkeit schildern und zur Belebung und Unterstützung heranziehen. Ebenso darf für den Psychologen die vitalistische intuitive Gewißheit zunächst und während seiner ganzen erfahrungsmäßigen Arbeit nicht vorhanden sein. Erst die Metaphysik der Psychologie kann zu der Überzeugung führen, daß das wesenhafte Ich, das wir intuitiv erfassen, kein bloßer Schein sei, sondern einen wahren Kern enthalte. Und so mag der Psychologe an dieser Stelle sich auf die intuitive Selbsterfassung berufen und sie zur Bekräftigung gebrauchen.

Verwandt mit der vitalistischen Intuition ist die naiv-realistische Gewißheit. Jene knüpft sich an das Lebensgefühl, diese an unsere Empfindungen. Unsere Empfindungsinhalte sind sämtlich mit dem Glauben an ihre Außenweltlich-

physik als exakter Wissenschaft. 1. Band. Stuttgart 1903. S. 18 ff., 40 ff.], so liegt diesem Beweisbemühen meines Erachtens weniger Denknotwendigkeit als eine starke intuitive Lebensgewißheit zu Grunde.

keit oder Bewußtseinsunabhängigkeit verknüpft. Diese Außenweltlichkeit muß nicht notwendig Außenleiblichkeit, sie kann auch, wie bei den Gemeinempfindungen, Innenleiblichkeit sein. In dieser Gewißheit der Transsubjektivität liegt geradezu das eindeutig Unterscheidende der Empfindungsinhalte von allen anderen Bewußtseinsinhalten. Wir haben sonst keinen Bewußtseinsinhalt, der mir geradezu als ein Draußen, als ein Jenseits meines Bewußtseins erschiene. Hier wird die intuitive Gewißheit vom Transsubjektiven nicht, wie in den vorangegangenen vier Fällen, als ein Ergreifen des Transsubjektiven in meinem Innern gefühlt, sondern sie bedeutet hier, daß sich mir ein Transsubjektives geradezu als ein solches, als ein „Draußen schlechtweg" entgegenstellt. Mein eigenes Inneres überspringe ich dabei sozusagen. Das Transsubjektive steht fertig und von mir getrennt einfach da; es gibt sich mir, ohne daß ich es in meinem Innern erst zu erfassen suchen müßte, als mein absolutes Bewußtseinsjenseits. Diese naiv-realistische Gewißheit als das unterscheidende Merkmal der Empfindung habe ich in dem Aufsatze „Die Empfindung und der Glaube an die Außenwelt" erörtert.[1])

Was das Verhältnis zur Wissenschaft betrifft, so steht es mit der naiv-realistischen Gewißheit ähnlich wie in den vorausgegangenen Fällen. Für den Erkenntnistheoretiker, wie für den Philosophen überhaupt darf diese intuitive Wahrnehmungsgewißheit nur als eine Bewußtseinstatsache vorhanden sein, deren etwaiger transsubjektiver Wahrheitskern sich erst auf Grund von erkenntnistheoretischen und metaphysischen Überlegungen herausstellen kann. Vorher ist es für den Philosophen gänzlich dahingestellt, wieviel an dieser intuitiven Gewißheit Schein, wieviel Wahrheit ist. So hat sich beispielsweise gemäß den von mir gepflogenen erkenntnistheoretischen Erörterungen in dieser naiv-realistischen Gewißheit das transsubjektive Minimum als sein Wahrheitskern aufgewiesen. Damit soll übrigens nicht

[1]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 112. Band, S. 217 ff. (Beiträge zur Analyse des Bewußtseins I).

geleugnet sein, daß sich dieser Wahrheitskern durch weitere erkenntnistheoretische Betrachtungen — etwa hinsichtlich der Raum- und Zeitanschauung — noch vergrößern könnte.

In einer gewissen Hinsicht allerdings ist diese letzte Art der intuitiven Gewißheit vor den vorherbetrachteten vier Formen im Nachteil. Denn schon der flüchtigsten kritischen Besinnung wird unzweifelhaft, daß der Inhalt der naiv-realistischen Gewißheit genau so, wie er sich uns gibt, unmöglich wahr sein könne. Hätte die naiv-realistische Gewißheit in vollem Umfange Recht, so müßten ja die Empfindungsinhalte als solche die Außenwelt sein. Sich den Sinn dieses Satzes zu Bewußtsein bringen und ihn als Unsinn erkennen, ist ein und dasselbe. Sodann müßte, wenn die naiv-realistische Gewißheit unbedingt Recht hätte, der Empfindungsinhalt auch nach allen den Seiten, nach denen er offenbar von wechselnden Zufälligkeiten des Individuums abhängig ist, als transsubjektiv angesehen werden. Das heißt: das transsubjektive Ding „dieser Baum" müßte, je nachdem sich mein Auge nahe oder fern von ihm befindet, bald groß, bald klein sein; und dasselbe schwarze Papierstück müßte, je nachdem ich es auf weißem oder auf grauem Hintergrund sehe, als transsubjektives Ding bald dunkler, bald weniger dunkel sein. Es darf daher der Inhalt der naiv-realistischen Gewißheit für die Wissenschaft nach den bezeichneten beiden Richtungen hin als wahrheitsloser Schein gelten. Stellt sich durch gewisse Erwägungen heraus, daß ihr ein wahrer Kern zu Grunde liegt, so kann sich dieser doch nicht auf die genannten beiden Seiten beziehen.

Ebendeswegen darf die naiv-realistische Gewißheit am allerwenigsten in der Philosophie als Beweisgrund verwandt werden. Ich halte es für unzulässig, die Annahme der Außenwelt in der Philosophie, wie dies Thomas Reid und seine Anhänger, sodann Jacobi, unter den Neueren Kirchmann und Riehl tun, auf die intuitive Empfindungsgewißheit zu gründen.[1])

[1]) Man mag hierzu „Erfahrung und Denken" S. 520 ff. vergleichen. — Auch Rehmke (Unsere Gewißheit von der Außenwelt. 3. Auflage. Heilbronn

25. Philosophie als Lebensmacht.

Der Philosophie als Wissenschaft steht der Glaube im weitesten Sinn gegenüber. Überall wo Überzeugungen auf Grund intuitiver Gewißheit entstehen, ist Glaube vorhanden. Dabei kann jede der intuitiven Gewißheitsquellen für sich auftreten; es können sich aber auch mehrere dieser Quellen oder alle in verschiedener Betonung miteinander verbinden.

Bei diesem Gegensatze nun aber kann es nicht bleiben. Die Natur der menschlichen Bedürfnisse bringt es mit sich, daß ein Mittelgebiet geschaffen wird, auf dem sich die wissenschaftlichen und die intuitiven Gewißheitsquellen zu gemeinsamer Arbeit vereinigen. Dieses Verhalten des Geistes darf man Philosophie im weiteren und freieren Sinne nennen. Der tatsächliche Gebrauch des Wortes „Philosophie" rechtfertigt dies. An die Philosophie als Wissenschaft schließt sich, indem sich mit ihr die intuitiven Gewißheitsbedürfnisse verbinden, die Philosophie als Lebensmacht, die Lebensphilosophie.[1]) Je mehr in dieser freieren Art des Philosophierens die logische Bearbeitung der Erfahrung im Übergewichte ist, um so mehr nähert sie sich dem wissenschaftlichen Philosophieren. Je mehr umgekehrt die gefühls- und glaubensmäßige Gewißheit die wissenschaftliche Erkenntnisweise zurückdrängt, um so näher steht

1894) gehört in gewissem Sinn hierher. Und Carl Siegel stellt an die Philosophie die Forderung, sie dürfe mit den instinktiv sich aufdrängenden, allerursprünglichsten Anschauungen (und damit meint er besonders den naiv-realistischen Wahrnehmungsglauben) nicht in Widerspruch treten (Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis. Leipzig 1903. S. 152).

[1]) Auf andere Weise ergänzt Alois Riehl die Philosophie als Forschung durch die Philosophie der Lebensanschauung. Jene hat den Wertbegriff, die Zweckvorstellung streng fern zu halten: sie ist nur Erkenntnis der Gesetze der Erscheinung. Die Philosophie der Lebensanschauung hat in der Welt des Geistes die Werte zu entdecken. Die Philosophen dieser zweiten Art sind zugleich die Philosophen der Geistesführung und Erzieher der Menschheit (Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1903. S. 169 ff.). Trotz aller Unterschiede besteht zwischen dieser Auffassung und der meinigen doch manche Verwandtschaft.

diese Lebensphilosophie dem reinen Glauben. In dem reinen Glauben ist logische Arbeit entweder gar nicht oder nur in geringfügiger Weise enthalten.

Von beiden Enden führt menschliches Bedürfnis zur Erzeugung dieses mittleren Gebietes. Freilich nur unter der Voraussetzung einer gewissen Höhe der geistigen Entwicklung der Menschheit. Auf der Seite des Glaubens erwächst mit zunehmender Erstarkung des Erkennens immer mehr das Bedürfnis, die unmittelbare Gewißheit des Glaubens durch Heranziehung des denkenden Erkennens sei es zu stärken oder kritisch zu klären und ihn so zu einem haltbareren Inhalt gelangen zu lassen. Der Glaube verbindet sich mit dem Denken zu gemeinsamer Arbeit: die denkende, kritische Erwägung gegenüber den großen Zügen des Menschheitslebens und Weltgeschehens soll uns den Inhalt der unmittelbaren Glaubensgewißheit bestätigen, vielleicht ihn einschränken oder auch von sinnlichen, bildlichen, groben Bestandteilen befreien, vielleicht auch ihn vor Überschwenglichkeiten schützen. Es ist hierbei nicht bloß an den religiösen Glauben zu denken, wenn sich auch hier das Bemühen, das Denken zur Befestigung, Reinigung, Ermäßigung heranzuziehen, am augenfälligsten und vielfältigsten zeigt. Sondern das Gesagte gilt allgemein von der intuitiven Gewißheit überhaupt. Man denke etwa an den in unserer Zeit überaus häufigen Fall, daß ein Mensch, der allem religiösen Fühlen gänzlich ferne steht, dabei aber von starkem moralischen Glauben erfüllt ist, das dringende Bedürfnis empfindet, sich über die sittlichen Grundsätze, die er bis dahin auf Grund unmittelbarer moralischer Gewißheit angenommen hat, Rechenschaft zu geben oder sich über die sittliche Weltordnung, die sich ihm intuitiv aufdrängt, aufklärende Gedanken zu machen. Hier handelt es sich offenbar um Verbindung der Denknotwendigkeit mit intuitivem moralischen Glauben. Man will sich nicht damit begnügen, einfach nur auf Grund innerer Gewißheit zu glauben, daß es ein Sittengesetz gibt, und daß das Sittengesetz einen bestimmten Inhalt hat, sondern man will durch denkende Be-

trachtung des menschlichen Seelenlebens, der menschlichen und vielleicht menschheitlichen Entwicklung, vielleicht auch der Stellung des Menschen in der Natur jene Gefühlsgewißheit bestärken und kritisch läutern. Und wenn es durch die Heranziehung des Denkens geschehen sollte, daß der moralische Glaube erschüttert würde und etwa ein moralischer Skeptizismus oder Nihilismus an seine Stelle träte, so läge auch diesem Vorgang eine Verbindung von Denken und moralischer Gewißheit zu Grunde, nur hätte hier das Denken die moralische Gewißheit untergraben oder gar zerstört.

Umgekehrt entspringt nun aber auch auf Seite der wissenschaftlichen Weltbetrachtung das Bedürfnis, sich intuitive Gewißheitsweisen zuzugesellen. Der wissenschaftliche Mensch fühlt den Drang, die Ergebnisse der Wissenschaft auf die Gestaltung des Lebens maßgebende, vielleicht beherrschende Einwirkung gewinnen zu lassen, und zwar nicht nur etwa auf die äußere, technische Seite des Lebens, sondern auch auf die Ausgestaltung des Innenmenschen, auf Lebensgefühl, Gesinnung, Grundsätze. Dabei aber macht er die Erfahrung, daß alle Bemühungen der Wissenschaft samt der Philosophie nicht im Stande sind, uns in den Lebensanschauungsfragen feste Überzeugungen zu geben. Dies könnte immer nur durch metaphysische Bearbeitung der Erfahrungstatsachen geschehen. Denn auch wenn man von „naturwissenschaftlicher" Weltanschauung spricht, so ist damit in Wahrheit eine Weltanschauung gemeint, die aus einer Weiterführung der naturwissenschaftlichen Betrachtung ins Metaphysische entsprungen ist. Nur daß die Vertreter der „naturwissenschaftlichen" Weltanschauung dies gewöhnlich nicht wissen und das Metaphysische in uneingestandener und unklarer Weise in die Naturwissenschaften hineinspielen. Alle metaphysische Bearbeitung von Erfahrungstatsachen aber führt, wie wir gesehen haben, lediglich zu Hypothesen und Postulaten, zu einer Erörterung von mehr oder weniger wahrscheinlichen Möglichkeiten. Und gerade in den wichtigsten Lebensanschauungsfragen, wie etwa ob der Welt ein unbedingter Zweck zu Grunde liege, ob

die Welt im Guten, im Geistigen wurzle, ob das Weltgeschehen für ein göttliches Bewußtsein vorhanden sei, ob die menschliche Persönlichkeit einen unvergänglichen Selbstwert habe, vermag die Metaphysik dem Denken nur die Richtung anzugeben, in der mit überwiegender Logik die Beantwortung der Fragen zu suchen sein werde. Mit bloßen Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten aber läßt sich nicht leben; auf Hypothesen kann man seine Gesinnung, sein Wollen und Handeln nicht gründen. Der Skeptizismus, zur Grundlage des Lebens gemacht, würde das Leben lähmen, das Wollen und Handeln ins Stocken und Schwanken bringen, die zum Leben und Handeln nötige Naivetät, Frische und Gesundheit töten. So entsteht denn also das unabweisliche Bedürfnis für den wissenschaftlichen Philosophen, im Interesse der Lebensgestaltung zur Bekräftigung, Weiterführung, Ergänzung seiner wissenschaftlichen Überzeugungen die intuitiven Gewißheitsquellen zu Hilfe zu nehmen. Die Metaphysik trifft nur die logisch am meisten empfehlenswerte Auslese unter Möglichkeiten; ja in manchen wichtigen Fragen ist sie nicht einmal hierzu im Stande. Auch kennzeichnen sich die Antworten, die sie gibt, teils durch Unbestimmtheit, teils durch eine Menge von Einschränkungen. Auch hierdurch erweisen sie sich als untauglich für Regelung und Läuterung des dahinflutenden Lebens. Was wir dagegen intuitiv ergreifen, steht bestimmter, entschiedener, einfacher vor uns, lebt gleichsam in einem dichteren, saftigeren, wärmeren Elemente, ist sonach dem Leben und seinem Drange verwandter. So wird es denn für die Lebensgestaltung das Beste sein, wenn sich die wissenschaftliche Philosophie mit intuitiver Gewißheit verbindet. Jene wirkt auf diese klärend, verfeinernd, sichtend, einschränkend ein, diese gibt jener Rückgrat und Fülle. Auch für die Leugner der Möglichkeit der Metaphysik gilt das Gesagte in gewissem Sinne. Auf diesem Standpunkte kann man zu allem Metaphysischen, Transzendenten, Übersinnlichen überhaupt nur in der Weise des Glaubens Stellung gewinnen. Es wird hier also die Lebensphilosophie im wesentlichen zur Angelegenheit

des Glaubens. Nur in formaler und negativer Hinsicht, d. h. um Ordnung zu schaffen und um Grenzüberschreitungen und Widersprüche mit dem wissenschaftlich Festgestellten zu verhindern, könnte hier die Philosophie als Wissenschaft herangezogen werden.

Nur in zwei Fällen wird die Verbindung von wissenschaftlicher und intuitiver Gewißheit von vornherein als unstatthaft oder überflüssig erklärt werden. Erstens von den Metaphysikern des unbedingten Erkennens, wie etwa von Spinoza und Hegel. Hier wird behauptet, daß es für den Menschen ein zutreffendes Erkennen des Wesens der Welt gibt. So kann also die Philosophie als Wissenschaft das Leben regeln und gestalten. Und dies erscheint hier um so eher möglich, als in das Wissen selbst schon Gefühl, Phantasie und Schauen in reichlichem Maße aufgenommen wurden. Zweitens findet sich jene Ablehnung bei den Philosophen der reinen sinnlichen Diesseitigkeit. Hier wird behauptet, es bestehe für den Menschen schlechtweg kein Bedürfnis, des Transzendenten irgendwie gewiß zu werden; unsere Erfahrungswelt aber lasse sich in einer für das Leben völlig ausreichenden Weise erkennen; also habe die Wissenschaft, und nur diese, die Macht und Pflicht, das Leben zu ordnen. So ist es beispielsweise bei Mach, Petzoldt, Ostwald.[1]) Hier liegt nun einmal die Tatsache der völligen Gleichgiltigkeit gegen alles Transzendente vor — eine menschliche Tatsache, die hingenommen werden muß, der jedoch die andere Tatsache gegenübersteht, daß es zahlreiche andere Menschen gibt, deren tiefes, wenn nicht tiefstes Lebensinteresse der Welt des Übersinnlichen zugekehrt ist. Zugleich besteht bei diesen Überschätzern der Wissenschaft völlige Unwissenheit darüber,

[1]) So bekennt Mach, daß ihm das Land des Transzendenten nicht nur verschlossen sei, sondern auch seine Wißbegierde nicht zu reizen vermöge (Erkenntnis und Irrtum. Leipzig 1905. S. VII). Die Wissenschaft als unbedingte Beherrscherin sämtlicher Lebensgebiete wird von Ostwald in seiner Rede „Biologie und Chemie" (Annalen der Naturphilosophie, Band 3, S. 294 ff.) gefeiert. Auch das Moralische und die Kunst werden dereinst durch die Wissenschaft aufgesogen werden!

daß ihre vermeintlich rein erfahrungsmäßige Weltanschauung eine Fülle transzendenter Seiten in sich enthält, die entweder durch unbemerktes oder uneingestandenes Hinzudenken von Transsubjektivem oder durch allerhand intuitive Gewißheitsweisen in ihr Weltbild hineingeraten sind.

Die Bedeutung der in diesem freieren Sinne verstandenen Philosophie für Leben und Kultur ist naturgemäß je nach der Entwicklungsstufe der Menschheit sehr verschieden. Im allgemeinen wird diese Bedeutung mit der Entwickelung des Denkens zunehmen. Denn je entwickelter das Denken ist, um so mehr tritt das Bedürfnis hervor, die Forderungen der intuitiven Gewißheitsquellen mit dem Denken in Übereinstimmung zu bringen und das Leben auf denkend und kritisch gesichtete Überzeugungen zu gründen. Eine besondere Erhöhung erfährt die Wichtigkeit der Lebensphilosophie in solchen Zeiten, wo die geschichtlich vorhandenen Kirchen und Religionen ihre unbedingte Macht auf die Gemüter in immer weiteren Kreisen verlieren. Alle die zahlreichen Menschen, die durch eine geschichtlich vorhandene Religion nicht mehr zweifelsfrei befriedigt werden, die aber doch von einem starken religiösen Bedürfnis erfüllt sind, fühlen naturgemäß den Drang in sich, denkende Weltbetrachtung und die Stimme ihrer intuitiven religiösen Gewißheit in Einklang zu bringen. Daneben gibt es in solchen Zeiten zahlreiche andere, die ein religiöses Bedürfnis in sich überhaupt nicht zu entdecken vermögen, die aber von lebhaftem moralischen Glauben durchdrungen sind. Solche Gemüter werden sich eine Weltanschauung bilden, die neben dem denkenden Betrachten ihre Wurzeln vorzugsweise in den Forderungen ihrer intuitiven moralischen Gewißheit hat. Andere wiederum werden sich ihre Lebensphilosophie mehr von der Seite ihrer künstlerischen Bedürfnisse her gestalten.

Auch darf man die Wirkung der Schriften solcher Lebensphilosophen nicht unterschätzen. Die Männer der strengen Wissenschaft freilich sehen häufig mit Geringschätzung auf derlei Schriften herab. Ein nur in streng wissenschaftlicher

Weise schreibender Philosoph ist bei weitem nicht so geeignet, zum Lebensführer erkoren zu werden, wie ein Philosoph, der die wissenschaftliche Betrachtung der Dinge von der Tiefe persönlicher Überzeugungen her lebendiger und freier gestaltet und Gefühl, Willen und Phantasie in seine Darlegungen mitbestimmend eintreten läßt. Freilich gelingt es auch zuweilen streng wissenschaftlich philosophischen Büchern, sich in Leben und Kultur durchzusetzen und vielen Menschen an das Herz zu greifen. Man denke nur an die „Ethik" Spinozas, an Kants oder Hegels Schriften. Aber der Weg vom Begriff bis zu den Quellen des Lebens ist doch viel weiter, schwieriger und unsicherer als von der Philosophie im freieren Sinne her. Spricht der Philosoph, indem er uns seine Gedanken entwickelt, zugleich als vielseitig und kraftvoll bewegter Mensch zu uns, so strömt ihm das Menschliche in uns auch leichter und sicherer zu. Wenn Fichte durch seine „Reden an die deutsche Nation" eine bei weitem größere Gemeinde um sich scharte als durch die strengen Darstellungen seiner Wissenschaftslehre, so liegt dies nicht bloß an der Verschiedenheit des Gegenstandes. Lotze hat weniger durch sein unpersönlich geschriebenes „System der Philosophie" als durch den wärmer und künstlerischer gehaltenen „Mikrokosmus", Friedrich Vischer nicht so sehr durch seine „Ästhetik" als durch die Sammlungen seiner freier gestalteten Aufsätze auf Gesinnung und Lebensanschauung weiterer Kreise gewirkt. Und wäre wohl der Einfluß Nietzsches oder auch Tolstois von solchem Umfang, wenn beide ihre Gedanken streng begrifflich dargelegt hätten? Umgekehrt hätte Herbart mehr Wirkung über die Grenzen seiner Schule hinaus zu erzeugen vermocht, wenn er in gewissen Schriften stärker mit seiner Persönlichkeit herausgetreten wäre.

Die letzten Darlegungen führten von selbst dazu, in den Charakter der Philosophie im weiteren Sinne noch einen Zug einfließen zu lassen, der sich naturgemäß der an die Spitze gestellten Begriffsbestimmung hinzugesellt. Das Entscheidende für die Philosophie im weiteren Sinne bestand für uns darin, daß

neben den wissenschaftlichen die intuitiven, persönlicheren Gewißheitsquellen in Tätigkeit sind. Wo dies der Fall ist, geschieht es leicht, daß auch für Behandlung und Darstellung der Gedanken die Persönlichkeit des Philosophen nach Stimmung, Gefühl, Phantasie, Affekt und Gesinnung maßgebend wird. Ihr grundlegendes Merkmal hat die Philosophie im weiteren Sinne darin, daß Überzeugungen auf intuitive, persönliche, gefühlsmäßige Gewißheit *gegründet*, aus solcher Gewißheit *geschöpft* wird. Was nun hinzutritt, bezieht sich auf Ausführung und Beleuchtung, Nahebringung und Darstellung. Der Gegensatz zur Philosophie als Wissenschaft tritt erst dann in seiner vollen Bedeutung hervor und zeigt erst dann, was er für das Leben zu leisten vermag, in vollem Maße, wenn sich mit dem Schöpfen der Überzeugungen aus intuitiver Gewißheit eine Darlegungsweise verbindet, an der Stimmung und Geschmack, Einfühlung und Phantasie, Liebe und Haß maßgebenden Anteil haben. Erst hierdurch vollendet sich der Charakter der Lebensphilosophie. Ja wenn sich der Philosoph damit begnügte, kurz und trocken die intuitive Gewißheitsquelle zu bezeichnen, aus der er schöpft, und im übrigen streng begrifflich verführe, so würde damit noch nicht Philosophie als Lebensmacht gegeben sein. Von den intuitiven Gewißheitsquellen aus muß sich das Gefühlsmäßige und Persönliche in das Gefüge der Philosophie verbreiten. Und so habe ich denn auch im Vorangegangenen immer schon mehr oder weniger diese persönliche Belebung und Durchdringung in den Begriff der Philosophie im freieren Sinne einfließen lassen.

Überblickt man die Schriftsteller, die uns lebensphilosophische Werke geschenkt haben, so lassen sich leicht, je nach dem Vorwalten oder Zurücktreten der einen oder der anderen intuitiven Gewißheitsart, verschiedene Typen unterscheiden. Vergleicht man etwa Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ mit seiner „Anweisung zum seligen Leben“, so kann kein Zweifel sein, daß die Gedankenentwicklung dort unter dem beherrschenden Einfluß moralischen Glaubens steht, hier dagegen eine

religiöse Gewißheit überschwenglicher, unbedingter Art das Wort führt. Ästhetische Intuition fehlt in beiden Schriften, wie bei Fichte überhaupt. Hält man Schleiermachers „Reden über die Religion" mit seinen „Monologen" zusammen, so stößt man auf einen ähnlichen Unterschied: dort werden ihm seine beglückenden Gewißheiten vorwiegend von der Tiefe religiösen Unendlichkeitsgefühls, hier vorwiegend von einem individualistisch-genialen Sittlichkeitsbedürfnis eingegeben. Dazu tritt aber in beiden Schriften die künstlerische Beschaulichkeit als mitbestimmende Gewißheitsquelle. Religiöse und moralische Gewißheit gehen oft so innig zusammen, daß es schwer ist, zu sagen, welche von beiden vorwaltet. Dies gilt von Pestalozzi (man denke etwa an die „Abendstunde eines Einsiedlers"): erhabene Tugend- und Gottesbegeisterung wallen und wogen in einander. Oft wirken alle drei Gewißheitsquellen zusammen. In besonders tief und weihevoll erregter Weise findet sich solches Zusammenwirken bei Jean Paul. Oft wird es hier schwer zu sagen sein, von welcher Seite der Grundton erklingt; doch vollzieht sich bei ihm im allgemeinen die Gestaltung seines Weltbildes mehr unter dem Einfluß religiösen und sittlichen Aufschwunges als aus ästhetischen Bedürfnissen. Etwas ähnliches gilt von Herder. Vergegenwärtigt man sich dagegen die Betrachtungsweise Goethes, Schillers, Wilhelm Humboldts, so begegnet uns hier ein entschiedenes Überwiegen der künstlerischen Intuition. Bei Friedrich Schlegel treten die Forderungen im Namen der Schönheit und Phantasie mit besonderer Kühnheit und Selbstherrlichkeit auf. Novalis unterscheidet sich von ihm dadurch, daß sich hier den Eingebungen eines erregten Phantasiebedürfnisses die ahnenden Offenbarungen eines feinschmeckerischen religiösen Schauens hinzugesellen. Ganz anders ist es etwa bei Friedrich Vischer: die Intuitionen, die sich mit seinem klaren und entschiedenen Denken verbinden, stammen teils aus kraftvollen künstlerischen, teils aus männlich herben sittlichen Bedürfnissen. Ähnlich und doch wieder anders ist es bei Shaftesbury: auch hier wirken ästhetische und moralische Bedürfnisse zusammen:

nur tragen sie mehr das Gepräge schwärmerischen Sehnens und heiterer Liebe.

Sodann ist der Einschlag der vitalistischen Intuition zu beachten. Besonders bei den Lebensphilosophen der neuesten Zeit pflegt er von ungewöhnlicher Stärke zu sein. Höchsten Grades äußert sich diese Art der Gewißheit bei Nietzsche: aus ungeheuer erregtem Lebenswillen und Machtverlangen heraus, aus unüberbietbarer Sehnsucht nach Gesundheit und Fülle wird hier Leben und Menschheit gedeutet. Zugleich aber sind bei Nietzsche das moralische, das ästhetische und auch das religiöse Sehnen und Fordern als intuitive Gewißheitsquellen tätig, und zwar in höchst eigentümlicher Verbindung. Auch in Richard Wagners Schriften bildet die Gewißheit aus Lebenskraft- und Lebenshochgefühl heraus einen bedeutsamen Einschlag, freilich nicht in demselben Grade und in derselben Richtung wie bei Nietzsche. Aber auch an Feuerbach kann hier erinnert werden. Hier haben wir zugleich einen Fall, wo sich mit der Gewißheit aus dem Gefühl des Lebens und Liebens heraus die naiv realistische Intuition, die unmittelbare Gewißheit von der Sinnenwelt in entscheidender Weise verbindet. Aus früherer Zeit können Rousseau und der deutsche Sturm und Drang erwähnt werden: hier hören wir aus den Lebensbetrachtungen gar oft Kundgebungen heraus, die in der Gewißheit heiligen, gesunden, schäumenden und überschäumenden Lebensdranges wurzeln.

Sodann aber ist bei der Charakterisierung der Lebensphilosophen auf die Beschaffenheit des Denkens zu achten. Je nachdem die Gedankenentwicklung nach Klarheit und Kraft, nach Umfang und Tiefe verschieden ist, und je nachdem an ihr das Logische mit dem Gefühls- und Phantasiemäßigen mehr oder weniger innig, mehr oder weniger dunkel verschmolzen ist, ändert sich auch das ganze Gepräge der Lebensphilosophie. Bei Herder und Schiller ist mit den intuitiven Seiten ein kraftvoll und reich entwickeltes Denken verbunden: aber bei Herder ist das Denken von mehr ausgleichender, bei Schiller von schärfer zugeschliffener Art: dort ist es gleichsam weicher und dunkler

mit den Gefühlselementen verschmolzen, hier steht es ihnen selbständiger und reiner gegenüber. Oder man denke etwa an des Boëthius Consolatio philosophiae. Die Philosophie dieser Schrift erhält ihr Gepräge durch die enge Verbindung eines weltflüchtig und jenseitssehnsüchtig gestimmten religiösen Bedürfnisses mit einem in seltenem Grade entwickelten Bedürfnis nach begrifflichen Verkettungen und genau fortschreitenden Beweisen.

Endlich muß auch auf das Dichterische geachtet werden, das sich in den Werken der Lebensphilosophie äußert. Nicht nur der aus künstlerischer Intuition schöpfende, sondern auch der durch die anderen Quellen intuitiver Gewißheit angeregte und geleitete Philosoph wird unwillkürlich dazu kommen, sich dichterisch zu ergehen, dem Zuge hoher Stimmungen zu folgen, die Phantasie belebend walten zu lassen. Und das Gepräge der Lebensphilosophie hängt nicht wenig von dem Grade und der Art und Weise dieser dichterischen Betätigung ab. Rousseau ist, wenn er seine Überzeugungen darlegt, zugleich auch hochfliegender, schwelgender Dichter. So geht auch in Ernst Moritz Arndts „Fragmenten über Menschenbildung" mit dem Denken unwillkürlich ein kraftvolles, schwärmerisches Dichten zusammen. Und auch Lebensphilosophen, die so wenig Dichter im strengen Sinn sind wie Pestalozzi oder Fröbel, sind reich an dichterischen Flügen und an herzlichem Lustwandeln durch dichterische Gefilde. Oder man unternehme es, die Philosophie Jean Pauls zu charakterisieren, und man wird sofort inne werden, wie sehr dazu ein Eingehen auf Jean Pauls Witz, Satire und Humor, auf das Eigentümliche seines Phantasie- und Stimmungslebens nötig ist. Und ebenso ist bei Nietzsche mit dem Denker nicht nur der Forderer und Werteschaffer, sondern auch der Seher und Dichter vereinigt. Und gehört nicht in Platos Symposion zu der dort verkündeten Philosophie der Liebe auch aufs engste die scherzhaft derbe und romantisch hochfliegende dichterische Gestaltungskraft? Denkt man dagegen etwa an Montaignes oder Pascals Lebensphilosophie, so hängt deren Eigenart auch

damit zusammen, daß das dichterische Gestalten hier weniger entwickelt ist.

Es lassen sich in unserer Zeit nicht wenig Stimmen hören, die, wenn ich das Wort gebrauchen darf, eine Verwissenschaftlichung aller Lebensgebiete fordern und vorhersagen. Für jeden, der so denkt, gilt natürlich alles, was ich Lebensphilosophie nenne, als ein Rückständiges und dem Untergang Geweihtes. Vorderhand indessen dürfte, so scheint es mir, die Zeit noch ziemlich fern sein, die der Lebensphilosophie ein sanftes Ende zu bereiten geeignet wäre. Gerade die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart sind vielmehr besonders reich an bedeutsamen und wirkungsvollen Schriftstellern lebensphilosophischen Gepräges. Ich erinnere nur an Paul Lagarde und Nietzsche, Bruno Wille und Julius Hart, Emerson und Ruskin, Tolstoi und Ellen Key. Und wieviel geistreich lebensphilosophische Schriftsteller von der feinsten künstlerischen Meisterschaft wären nicht allein schon aus dem heutigen Frankreich zu nennen! Mögen nun auch von den genannten und den nicht genannten heutigen Lebensphilosophen gar viele meinen heftigen Widerspruch erregen, so sind mir doch kühne Anläufe und gefährliche Wagnisse, kraftvolle Gärungen und prophetische Gesichte bei weitem lieber als ein Zustand, in dem die Philosophie als Gefühls- und Phantasiemacht zum Verdorren und Verstummen gebracht wäre.

Im Herbst 1905 ist erschienen:

Ästhetik des Tragischen

von

Johannes Volkelt,

Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.

Zweite Auflage. Geh. M 9.—, geb. M 10.—

. . . Hier haben wir es nicht mit einem Buche zu tun, in welchem ästhetischer Doktrinarismus uns anlangweilt." (Ad. Matthias i. d. „Düsseld. Zeitung".)

„. . . Volkelt, der mit eindringendem Scharfsinn, feinstem Zergliederungsvermögen und unbestechlicher Objektivität zugleich eine so umfassende Kenntnis insbesondere auch der neueren und neuesten Literatur vereinigt, wie sicher nur wenige unter den professionierten Philosophen."

(Artur Drews in den „Preußischen Jahrbüchern".)

„. . . Wir sehen es als einen Vorzug des Buches an, der die Verwendung in den breiten Schichten der gebildeten Gesellschaft sicherlich nicht wenig fördern wird, daß durchweg die theoretische Behandlung der Probleme in unmittelbarem Anschluß an das konkrete Material erfolgt, dadurch gewinnt die ganze Darstellung zugleich Frische und Anschaulichkeit."

(Prof. Th. Achelis im „Leipziger Tageblatt".)

„. . . Als verdienstvoll muß hervorgehoben werden, daß der Verfasser sich überall als ein Meister in der logisch durchgeführten Zergliederung des Tragischen erweist und daß seine scharfsinnigen Erörterungen auf einem umfangreichen vorbereitenden Studium beruhen. Aus der Kritik von Hunderten dichterischer Schöpfungen jeder Zeit und jeder Art, von Äschylos bis Sienkiewicz gewinnt er seine Resultate." („Kölnische Volkszeitung.")

„. . . Wenige werden das vorliegende Werk genießen, die nicht ein reicheres Verständnis für tragische Probleme in Geschichte, Lebensführung und Dichtung daraus gewinnen; auch zu bestimmten heute wenig bekannten Kunstschöpfungen dürften viele durch Volkelt hingeführt werden. . . Wieviel dem sinnenden Betrachter im Tragischen, bei den Alten wie den Modernsten, zu raten und zu deuten aufgegeben wird, das führt Volkelt Satz an Satz herauf. In der reichen Gliederung des Tragischen, die er gibt, wachsen die Flächen, verjüngen sich ins Endlose die Perspektiven; schauen lernt das Auge, vernehmen das Ohr, ohne je den kritischen Apparat hart und schwer aufgedrängt zu bekommen. Und wird nun das gründliche Studium den vollen Ertrag des schönen Werks gewähren, so gibt dasselbe doch viel und freundlich auch gleich beim ersten Erfassen, wie ein Fruchtbaum, dessen tief zur Erde hängende Zweige mit ihren Gaben locken und laden zu dem, was in den Wipfeln auf den Ansteigenden harrt. . . Volkelt bringt allen viel." („Leipziger Zeitung.")

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München

System der Ästhetik

von

Johannes Volkelt

Erster Band. Gr. 8°. In Leinwand geb. M 12.—

„Da es nicht des Ortes ist, von dem Reichtum des Inhalts auch nur eine kurze Uebersicht zu geben, und noch weniger meine Sache, über Einzelheiten, die mir nicht zusagen, mit dem Verfasser rechten zu wollen, so darf ich nur herzlichen Dank und aufrichtige Bewunderung nicht unausgesprochen lassen sowohl für die eigne großartige Leistung des Werkes als auch für die gerechte und anerkennende Beziehung der großen Vorgänger und rüstigen Mitarbeiter an dem umfangreichen ästhetischen Gebiet."

(Min.Rat Dr. A. Baumeister in den „Lehrproben" 1905.)

„. . . Ich bin überzeugt, daß das scharfsinnige mit reichstem Material versehene Werk, das uns die mannigfachsten Einblicke in literarische Strömungen verschafft, die gebührende Beachtung finden wird und zwar hoffentlich weit über die Grenzen der eigentlichen Fachwissenschaft hinaus."

(Prof. Th. Achelis in der „Gegenwart".)

„. . . Volkelt ist gewiß nicht geneigt, mit der Tradition schlankweg zu brechen, allein noch weniger denkt er daran, das eigengeartete Neue deshalb abzulehnen, weil ästhetische Präjudizfälle dafür fehlen. Mit besonnener Behutsamkeit wägt er jeden Anspruch, hält an dem Recht des Urteils fest, ohne dem Vorurteil zu verfallen. Am sympathischsten berührt die lebendige Vertrautheit mit der Kunst der Jahrtausende wie der unmittelbaren Gegenwart, die ungesucht aus seinen Werken spricht und ihm eine Fülle treffender konkreter Beispiele für die Theorie liefert. Volkelt verlangt vom Aesthetiker, damit er vor Einseitigkeit bewahrt bleibe, eine umfassende Menschlichkeit, der keine Art, Mensch sein, fremd und unverständlich ist, eine reichhaltige und vielseitig entwickelte Innenwelt, damit er nicht seine persönliche Eigenheit als allgemeingültig hinstelle. Diese wichtige, berechtigte Forderung erfüllt seine vorsichtig abwägende, jeder Modifikation liebevoll nachgebende Art durchaus; ein Wortschatz von seltener Fülle und Biegsamkeit unterstützt ihn dabei. . . ."

(Prof. Emil Reich in der „Neuen Freien Presse".)

„Zahllose Mißverständnisse, welche in der Gegenwart die Diskussion ästhetischer und künstlerischer Probleme erschweren, empfangen durch die methodologischen Erörterungen des ersten Abschnitts willkommene Klärung. Volkelt steht der Kunst nicht als ein verbissener Theoretiker, sondern als ein weit herziger, aufnahmsfreudiger moderner Mensch gegenüber."

(Prof. Dr. Fr. Jodl in der „Oesterr. Rundschau".)

Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen

Von
Johannes Volkelt
Eleg. geb. M 4.

Wohl kein neuerer Dichter begegnete einem so großen Mangel an richtiger Beurteilung wie Grillparzer, und wenn hierin auch eine gewisse Besserung eingetreten ist, so fehlt doch noch viel zu derjenigen Wertschätzung, die der große Dramatiker verdient. Mit liebevollem Eifer hat sich Volkelt in das Studium des Dichters versenkt, er holt aus dem Schachte der Schöpfungen Grillparzers die glänzendsten Perlen und zeigt uns den Dichter in seiner ganzen Größe.

Neue Erscheinungen:

Kant

Sein Leben und seine Lehre

Von Dr. **M. Kronenberg**

Dritte revidierte Auflage — Mit einem Porträt Kants nach Döbler

Geh. M 4.—, geb. M 4.80

„Schon einige Male hat man versucht, Kant gemeinverständlich darzustellen, aber noch nie mit solchem Glück wie Kronenberg. Kein Wort des Lobes ist zu viel für die Art, wie der Verfasser die schwierigsten philosophischen Probleme dem Laienverständnis nahe bringt und Interesse für die innere Entwickelung Kants zu erregen weiß." („Frankfurter Zeitung".)

„Das Buch hat sich viele Freunde erworben und mit Recht, denn es gehört zu den nicht allzu zahlreichen Publikationen, welche das halten, was sie versprechen . . . Es ist in ausgezeichneter Weise geeignet die erste Bekanntschaft mit den schwierigen Lehren Kants zu vermitteln."
(Dr. Ferd. Jacob Schmidt in den „Preuß. Jahrbüchern".)

„Als populäre erste Einführung in des Königsberger Philosophen „Leben und Lehre" steht das Werk Kronenbergs gewissermaßen einzig in seiner Art da und wird auch fernerhin seinen Platz behaupten." (Literarisches Zentralblatt.)

Ethische Präludien

Von Dr. **M. Kronenberg**

Geh. M 5.— Eleg. geb. M 6.—

„Die „Ethischen Präludien" sind deshalb so sehr zeitgemäß, weil diese Töne, in der Gegenwart und dem Drange der Wirklichkeit angeschlagen, doch nicht in dem wirren Stimmengebrause der Zeit untergehen, sondern eben von diesen unholden, chaotischen Klängen ablenken und durch ihre Stärke und Bestimmtheit in der Seele des sinnenden Lauschers das Bild einer besseren Zukunft erstehen lassen . . ein Mann, der mit der kraftvollen Milde und sonnigen Klarheit des philosophisch und historisch geschulten Denkers alle in der Gegenwart wirkenden geistigen und sozialen Mächte bis in ihre Entstehung hinauf erleuchtet und die daraus auflebenden ethischen Entwicklungsmöglichkeiten und -wahrscheinlichkeiten der Zukunft mit der Vorsicht und Besonnenheit des wahren Weisen andeutet . . ." (Prof. Jul. Stern in der „Frankfurter Zeitung".)

„. . . Kronenberg erhofft eine Ethik . . . die dem, was wir heute so nennen, ähnlich sein wird wie der blühende, reife Mann dem torichten Kinde. Vorklänge einer solchen Zukunftsharmonie sollen die Essays und Skizzen dieses Werkes sein. In sachlicher Weise, ohne dem Urteil des Lesers Gewalt anzutun, macht Kronenberg mit der ethischen Gedankenevolution des letzten Zeitalters vertraut." (E. Wolfram in der „Leipziger Zeitung".)

Moderne Philosophen

Von Dr. **M. Kronenberg**

Porträts und Charakteristiken (Hermann Lotze — Friedr. Albert Lange — Victor Cousin — Ludwig Feuerbach — Max Stirner)

Geh. M 4.50, geb. M 5.50

„. . . . In einer Darstellungsweise, welche den Leser von der ersten bis zur letzten Seite fesselt, erreicht der Verfasser seine Absicht, mit diesen kurzen Monographien nicht nur zur Würdigung der einzelnen Philosophen, sondern des ganzen etwa durch die Jahre 1825—1875 begrenzten Zeitalters, dem sie angehören, beizutragen. Zugleich treten aber Persönlichkeit, wissenschaftlicher Charakter, Gesamtanschauung der einzelnen Philosophen in lebensvollen Bildern dem Leser entgegen. . ." („Theologische Literaturzeitung".)

Hamann und Kant

Von Dr. **H. Weber**

Ein Beitrag zur Philosophie im Zeitalter der Aufklärung

Geh. M 4.—, geb. M 4.80

Neue Hamanniana

Von Dr. **H. Weber**

Briefe und andere Dokumente erstmals herausgegeben

Mit einer Faksimilebeigabe. — Geh. M 10.—

Schopenhauer, Wagner, Nietzsche

Von Dr. **Theodor Lessing**

Einführung in moderne deutsche Philosophie

Geh. M 5.50, geb. M 6.50

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München

Neue Erscheinungen:

Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens

Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden

Von

Dr. phil. **Rudolf Unger**

Geheftet M 6.50

„. . . Wer es liebt, einer verwickelten und widerspruchsvollen Persönlichkeit auf den Grund zu kommen, der wird dem Verfasser gern auf den verschlungenen Pfaden seiner umsichtigen Untersuchung folgen."
(Kölnische Zeitung.)

„. . . So sucht der Verfasser, den ein scharfer psychologischer Blick und feiner historischer Takt auszeichnen, die richtige Mitte zu halten zwischen der tendenziösen Verherrlichung Hamanns durch Kreise, die ihn mit Unrecht zu ihren geistigen Ahnherrn stempeln und den verständnislos absprechenden Urteilen gewisser „liberaler" Literarhistoriker."
(Schwäbischer Merkur.)

Die Realität der Gottesidee

Von Prof. Dr. **Gustav Claß**

Kart. M 2.

„Claß vereinigt in eigenartiger Weise transzendentale, spekulative und historisch-empirische Tendenz . . ."
(Literarische Rundschau für das evangelische Deutschland)

„. . . Eine sehr feine, durch ihre ruhige, abgeklärte Haltung wie durch ihren warmen religiösen Ton gleich ansprechende Untersuchung. . ."
(Der alte Glaube.)

„. . . überall jene Reinlichkeit und Selbstzucht des Denkens, die über jeden Schritt auf dem Weg, jeden gewonnenen Fortschritt genau Rechenschaft gibt, die einen Gedanken nicht fallen läßt, ohne ihn zu Ende gedacht zu haben. . ."
(Deutsche Literaturzeitung.)

„. . . Die Auseinandersetzungen über den kantischen Imperativ sind geradezu brillant und reich an Pointen und Schlagern. . ."
(Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.)

Wissen und Glauben

Von Dr. **C. Güttler**

a.o. Professor an der Universität München

Sechzehn Vorträge

2. umgearbeitete Auflage

Preis geheftet M 3. , gebunden M 4. -

„Güttlers Standpunkt ist der heutzutage einzig mögliche des Kritizismus, der eine scharfere Sonderung vornimmt zwischen dem, was als tatsächlich erwiesen und dem, was nach logischen Gesetzen und empirischen Wahrnehmungen nicht bewiesen werden kann. . . . Wir scheiden von dem überaus anregenden, gedankenvollen und gründliche Wissenschaftlichkeit mit wohltuender idealer Gesinnung und warmer Begeisterung für alles Schöne und Gute vereinigenden Buche mit dem Wunsche, daß es recht vielen Lesern denselben hohen geistigen Genuß bereiten möge wie dem Referenten."
(Münchener Neueste Nachrichten.)

Über den Ursprung der Religion

Von Lic. theol. **Leonhard Stählin**

Konsistorialrat in Ansbach

Geheftet M —.80

Von den Quellen des Lebens

Sieben Aufsätze

Von Dr. **Johannes Müller**

Zweite Auflage (4.—6. Tausend). Geheftet M 3.—, gebunden M 4. ,
in Leder M 5.50

„Das hat mir das Buch und den Mann so wert gemacht, daß er — eine Stimme der Wahrheit — kühn aussprach, was Tausende fühlen, aber unter zahllosen Befangenheiten deutlich zu denken, oder gar offen zu sagen nicht wagen. Das Buch **befreit**: nirgends ein schwächlicher Kompromiß, Verschleierung oder Berufung auf Autoritäten."
(„Deutsche Zeitung".)

5-71

BD
163
V64

Volkelt, Johannes Immanuel
Die Quellen der menschlichen Gewissheit

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 03 07 08 021 9